Carl Schmitt

EL CONCEPTO DE LO POLÍTICO

Texto de 1932 con un Prólogo y tres Corolarios de Carl Schmitt

Traducido de la edición de 1963 por Dénes Martos

A la memoria de mi amigo August Schaetz de Munich, caído el 28 de Agosto de 1917 durante el ataque a Moncelul.

Prefacio

Esta nueva versión del escrito sobre "El Concepto de lo Político" contiene el texto original y completo de la edición de 1932. En el Epílogo de 1932 se destacaba el carácter estrictamente didáctico del trabajo y se resaltaba expresamente que todo lo que aquí se dice acerca del concepto de lo político debe entenderse como "el encuadramiento teórico de un problema inmensurable". En otras palabras: se trataba de establecer un marco para determinadas cuestiones científico-jurídicas, a los efectos de ordenar una temática enmarañada y para hallar la estructura de sus conceptos. Este trabajo no puede comenzar con definiciones esenciales atemporales. Por el contrario, se inicia con criterios; tanto como para no perder de vista a la materia y a la situación. Principalmente se trata en esto de la relación y de la contraposición de los conceptos de *estatal* y *político* por un lado, y de *guerra* y *enemigo* por el otro, a los efectos de entender su contenido informativo para este campo conceptual.[1]

El desafío

El área de referencia de lo político cambia constantemente, de acuerdo a las fuerzas y a las potencias que se combinan o se separan a fin de imponerse. Aristóteles obtuvo de la antigua *polis* especificaciones de lo político diferentes a las del escolástico medieval que hizo suyas las formulaciones aristotélicas de un modo textual y que, sin embargo, tenía ante sus ojos algo completamente distinto — específicamente, la oposición entre espiritual-eclesiástico y mundanal-político — es decir: una relación de tensiones entre dos Órdenes concretos. Cuando la unidad eclesiástica europea se quebró en el Siglo XVI y la unidad política resultó destruida por guerras civiles cristiano-confesionales, en Francia se llamó *politiques* justamente a aquellos juristas que, en la guerra fratricida de los partidos religiosos, propugnaron al *Estado* como una unidad superior y neutral. Jean Bodin, el padre del derecho público e internacional europeo, fue uno de esos típicos *políticos* de aquellos tiempos.

La parte europea de la humanidad ha vivido hasta hace poco en una época cuyos conceptos jurídicos habían sido formados completamente desde el Estado y que había tomado al Estado como modelo de unidad política. La época de lo estatal está ahora llegando a su fin. Sobre esto huelgan las palabras. Con ello, termina toda esa superestructura de conceptos relacionados con el Estado que una ciencia jurídica pública e internacional eurocéntrica construyera a lo largo de cuatrocientos años de trabajo

---

[1] Sobre *Polis* y *Política* en Aristoteles: Joachim Ritter, *Naturrecht bei Aristoteles*; en relación al problema del Derecho Natural, Stuttgart, 1961; en la serie »Res Publica« N°. 6 (Editorial W. Kohlhammer). Karl-Heinz Ilting, *Hegels Auseinandersetzung mit Aristoteles* (aparece en el *Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 1963) señala que Hegel tiene, por lo general, la costumbre de traducir la palabra *Polis* con la palabra *Volk* (pueblo). El Estado como concepto concreto, íntimamente relacionado con una época histórica: Carl Schmitt, *Verfassungsrechtliche Aufsätze* (1958) Pág. 375/85 con tres glosas. Sobre los *politiques* en el Siglo XVI: Roman Schnur, *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts*; *ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Staates*, Berlin 1962, (Editorial Duncker & Humblot) 1962, Cf. Tom. N°. 207.

intelectual. Se destrona al Estado como modelo de unidad política; al Estado como portador del más sorprendente de todos los monopolios, puntualmente: el monopolio de la decisión política; esta obra maestra de las formas europeas y del racionalismo occidental. Pero sus conceptos se mantienen, incluso y hasta como conceptos *clásicos*. Naturalmente, la palabra *clásico* suena hoy mayormente ambivalente y ambigua, por no decir: irónica.

Realmente, existió un tiempo en el cual tuvo sentido equiparar los conceptos de *estatal* y *político*. El Estado clásico europeo logró algo completamente inverosímil: crear la paz en su interior y excluir a la enemistad como concepto jurídico. Logró poner a un lado el desafío o reto que era una institución del derecho medieval; logró poner fin a las guerras civiles confesionales de los Siglos XVI y XVII, conducidas por ambas partes como guerras especialmente justas; y logró instaurar en el interior de su área a la paz, a la seguridad y al orden. Es sabido que la fórmula "paz, seguridad y orden" sirvió como definición de la policía. En el interior de un Estado así, realmente ya sólo hubo policía y no política; a menos que se quiera denominar política a las intrigas cortesanas, a las rivalidades, a las frondas, a los intentos de rebelión de los malcontentos y, en suma, a las "interferencias". Un empleo semejante de la palabra política, naturalmente, también es posible y sería una disputa semántica el discutir sobre si ello es correcto o incorrecto.[2] Sólo hay que tener presente que ambas palabras, tanto política como policía, provienen de la misma palabra griega *polis*. Política en un sentido elevado, la alta política, en aquellos tiempos era solamente la política exterior que un Estado soberano como tal — y frente a otros Estados soberanos, a los cuales reconocía como tales — practicaba sobre la base de este reconocimiento decidiendo sobre amistades, enemistades o neutralidades bilaterales.

¿Qué es lo clásico en el modelo de una unidad política como ésta, cerrada y pacificada en lo interno, y que aparece cerrada y soberana frente a otros soberanos? Lo clásico es la posibilidad de establecer diferenciaciones claras y unívocas. Dentro y fuera, guerra y paz. Durante la guerra: militar y civil, neutralidad o no-neutralidad. Todo esto se halla visiblemente separado y no deliberadamente confuso. También en la guerra, en ambos bandos, todos tienen un status claro. En la guerra, bajo el derecho internacional inter-estatal, también el enemigo es reconocido en un plano de igualdad como Estado soberano. En este derecho internacional inter-estatal incluso el reconocimiento como Estado ya contiene, mientras todavía posee un contenido, el reconocimiento del derecho a la guerra y, por consiguiente, el reconocimiento del enemigo justo. También el enemigo tiene su status; no es un criminal. La guerra puede ser delimitada y rodeada de las limitaciones del derecho internacional. Consecuentemente también podía terminar en una paz que, normalmente, contenía una claúsula de amnistía. Sólo así es posible establecer una clara diferenciación entre la guerra y la paz; y sólo así una limpia, unívoca, neutralidad.

La contención y clara delimitación de la guerra contiene una relativización de la enemistad. Toda relativización de esta índole es un gran avance en el sentido del humanitarismo. Por supuesto que no es sencilla de lograr ya que al hombre le resulta

---

[2] Bajo "policía", Robert von Mohl en su libro "*Die Polizei-Wissenschaft nach den Grundsätzen des Rechtsstaates*" (1832/33) todavía entiende a la antigua "buena policía", sin cuya "perceptible intervención" el ciudadano, como Mohl expresa, "no podía vivir en tranquilidad ni siquiera una hora en su vida". Más sobre esto en Erich Angermann, *Robert von Mohl, Leben und Werk eines altliberalen Staatsgelehrten*, Politica, Tomo 8 (Editorial Hermann Luchterhand, Neuwied) 1962, Pág. 131. Sobre *politic* o *police power* en el Derecho Constitucional norteamericano: Wilhelm Hennis, *Zum Problem der deutschen Staatsanschauung*, Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte (Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt) 1959, Tomo. 7, Pág. 9: »Ésta (es decir: competencia en materia de bienestar público y el deber de velar por una vida digna de un ser humano) va mucho más allá de nuestro poder de policía. Indica nada menos que el eterno deber de la Polis de asegurar la posibilidad de una buena vida «. Sobre la despolitización por medio de la administración de Cournot: Roman Schnur, *Revista de Estudios Políticos*, Tomo. 127 Pág. 29-47 Madrid, 1963. Al lado de las dos derivaciones de la polis (política hacia fuera y policía en lo interno) aparece como tercera derivación la cortesía (*politesse*) como "*petite politique*" del juego social.

difícil no considerar a su enemigo como un criminal. En todo caso, el derecho internacional europeo de la guerra terrestre entre Estados, logró dar ese raro paso. De qué manera lograrán darlo otros pueblos que en su historia sólo han conocido guerras coloniales y civiles, es algo que queda por verse. De ningún modo es un progreso en el sentido del humanitarismo el repudiar la guerra controlada del derecho internacional europeo designándola de reaccionaria y criminal, y desatar en nombre de la guerra justa enemistades de clase o de raza que ya no saben, ni tampoco quieren, distinguir entre el enemigo y el criminal.

El Estado y la soberanía son el fundamento de las restricciones a la guerra y a la enemistad hasta ahora logradas por el Derecho Internacional. En realidad, una guerra librada correctamente según las reglas del Derecho Internacional europeo contiene más sentido de Derecho y reciprocidad, pero también más procedimiento conforme a Derecho, más "acto recto" como antes se decía, que un proceso escenificado por los modernos detentadores del poder y orientado al aniquilamiento moral y físico del enemigo político. Quien destruya las diferenciaciones clásicas de la guerra entre Estados y las limitaciones que se basan en ellas, tiene que saber lo que hace. Revolucionarios profesionales como Lenin y Mao Tse-tung lo sabían. Algunos juristas profesionales no lo saben. Ni siquiera se dan cuenta de cómo los conceptos clásicos de la guerra controlada resultan utilizados como armas por la guerra revolucionaria, armas a las cuales se las emplea de un modo puramente instrumental, sin compromisos y sin la obligación de reciprocidad.

Ésa es la situación. Un contexto tan ambiguo e intermedio de forma y de deformación, de Guerra y de Paz, presenta cuestiones incómodas e ineludibles que contienen un auténtico desafío. La palabra alemana *Herausforderung* (desafío) expresa aquí tanto el sentido de un *challenge* como el de una *provokation*.

Un intento de respuesta

El escrito sobre el concepto de lo político es un intento de hacer justicia a las nuevas cuestiones sin menospreciar al *challenge* ni a la *provokation*. Mientras el discurso sobre Hugo Preuss (1930) y los tratados "Der Hüter der Verfassung" [El guardián de la Constitución] — (1931) y "Legalität und Legitimität" [Legalidad y Legitimidad] — (1932) investigan la nueva problemática intra-estatal y de Derecho Constitucional, aquí confluyen temas pertenecientes a la teoría del Estado con temas del Derecho Internacional-interestatal. No se trata aquí solamente de la teoría pluralista del Estado — completamente desconocida aún en la Alemania de aquella época — sino también de la Sociedad de las Naciones de Ginebra. El escrito es la respuesta a una situación intermedia. El desafío que del mismo se desprende se dirige en primer lugar a los expertos constitucionalistas e internacionalistas.

De este modo ya la primera oración establece que: "El concepto de lo estatal presupone el concepto de lo político". ¿Quién habría de comprender una tesis formulada de un modo tan abstracto? Aún hoy me parece dudoso que haya tenido sentido comenzar una exposición con esta abstracción tan poco transparente, porque muchas veces ya la primer frase decide el destino de una publicación. Sin embargo, aún a pesar de ello, es justamente en dicho punto que esta declaración conceptual casi esotérica no está en el lugar equivocado. A través de su tesitura provocativa deja en claro a quienes se dirige en primera instancia; esto es: a los conocedores del *jus publicum Europaeum*, a los conocedores de su historia y de su problemática presente. Recién en relación a esos destinatarios es que el epílogo adquiere sentido en absoluto puesto que resalta tanto la intención del "encuadramiento de un problema inmensurable" como también el carácter estrictamente didáctico de la exposición.

Un informe sobre los efectos del escrito, dentro del ámbito profesional de sus reales destinatarios, debería traer a colación las publicaciones posteriores e intentar un desarrollo del encuadramiento. A esto se refiere la ponencia sobre "El giro hacia el

concepto discriminador de la guerra" (1938) y el libro sobre el "Nomos de la Tierra" (1950). Un informe así debería abarcar también el desarrollo de las concepciones sobre crímenes políticos, sobre el asilo político, sobre la judiciabilidad de los actos políticos y sobre las decisiones de tipo judicial tomadas en materia de cuestiones políticas. Más aún: debería incluir hasta la cuestión fundamental del proceso judicial en absoluto; es decir: investigar hasta qué punto el proceso judicial en si mismo ya cambia su contenido y su objeto para devenir en un conjunto de composición diferente.[3] Todo esto excede ampliamente el marco de un prólogo y sólo puede ser sugerido aquí como un deber pendiente. A este contexto pertenecerían, además, las cuestiones relativas a la unidad política — y no sólo económica o técnica — del mundo. Con todo, de la variedad de las manifestaciones existentes, quisiera mencionar aquí a dos trabajos de Derecho Internacional que critican y rechaza mis ideas pero que, sin embargo, aún así, tratan el tema de un modo objetivo. Ambas tomas de posición han sido publicadas por el Prof. Hans Wehberg en su revista "Friedenswarte", en 1941 y en 1951.[4]

El escrito sobre el concepto de lo político — como toda investigación científico-jurídica sobre conceptos concretos — contiene el tratamiento de un material histórico. Consecuentemente, se dirige en primer lugar a los conocedores de la época de la vigencia del Estado europeo y de la transición del conflictualismo medieval hacia el Estado soberano estratificado, con su diferenciación entre Estado y sociedad. En este contexto hay que mencionar el nombre de un gran historiador, Otto Brunner, quien en su precursora obra "Tierra y Dominio" (1ª Edición 1939) ha producido una importante verificación de mi criterio acerca de lo político. Incluso le concede al pequeño escrito cierta atención, aún cuando lo registra tan sólo como un "punto final", en el sentido de entenderlo como último estadio en el desarrollo de la doctrina de la razón de Estado. Simultáneamente, establece la objeción crítica que, en el escrito, la verdadera característica positiva que surge es la del enemigo y no la del amigo.[5]

A través de la caracterización de "punto final" el escrito es enviado a la era imperialista y su autor catalogado de epígono de Max Weber. De la Nota 22 — que se refiere a un producto típico de esta era — se desprende con suficiente claridad en qué forma mis conceptos se relacionan con los típicos de una doctrina imperialista del Estado y del derecho internacional. La recriminación por una supuesta primacía del concepto de enemigo es un estereotipo ampliamente generalizado. Con este reproche se desconoce que toda la dinámica de un concepto jurídico procede, por necesidad dialéctica, de la negación. Tanto en la práctica como en la teoría jurídica la integración de la negación es cualquier cosa menos una "primacía" de lo negado. Un proceso, en cuanto acto jurídico, es posible en absoluto recién cuando un derecho resulta negado. Al principio de la pena y del derecho penal no está la observancia sino la infracción. ¿Constituye esto acaso una concepción "positiva" de la infracción y una "primacía" del crimen?

---

[3] Las teorías de Lenin y de Mao, en la medida en que resultan importantes para este contexto, se elucidan en el ensayo "Teoría del Partisano" de aparición simultánea con este texto. El revolucionario profesional transforma a la policía nuevamente en política y desdeña a la cortesía (*politesse*) considerándola un simple juego.

[4] Los dos escritos de Hans Wehberg en "*Friedenswarte*", en Tom. N° 397 y 420.

[5] Otto Brunner, *Land und Herrschaft, Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Südost-Deutschlands im Mittelalter* 1ª Edición 1939 (en Rudolf M. Rohrer in Baden bei Wien). También el escrito »*Moderner Verfassungsbegriff und mittelalterliche Verfassungsgeschichte*« en los comunicadosin del Instituto Austríaco de Investigaciones Histórivas (österreichischen Institut für Geschichtsforschung) Erg. Tomo. 14, 1939 (Resumen). Numerosos ejemplos del pensamiento constitucional-histórico estatista vigente hasta ahora, en Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Die deutsche verfassungsgeschichtliche Forschung im 19. Jahrhundert, zeitgebundene Fragestellungen und Leitbilder*, Schriften zur Verfassungsgeschichte, Tomo. 1, Berlin (Duncker & Humblot) 1961.

Independientemente de ello, el historiador para el cual la historia no es solamente pasado, respetará lo concretamente actual del desafío de nuestro estudio de lo político constituido por la caótica situación intermedia de conceptos jurídicos clásicos y revolucionarios y no malinterpretará el sentido de nuestra respuesta a dicho desafío. La evolución de la guerra y el enemigo, que comenzara en 1939, ha terminado conduciendo a nuevas y más intensas formas de guerra, a completamente confusas concepciones de la paz, a la guerra de guerrillas y a la guerra revolucionaria. ¿Cómo se puede abarcar todo ello teóricamente si uno desplaza de su conciencia científica la realidad de que existe la enemistad entre los seres humanos? No podemos aquí profundizar la discusión sobre estas cuestiones. Sólo cabe recordar que el desafío al cual buscamos respuesta no sólo no ha desaparecido desde entonces sino que, en forma imprevista, incluso ha aumentado en fuerza e intensidad. Por lo demás, el segundo Corolario anexado en 1938 ofrece una visión panorámica sobre la relación de los conceptos de guerra y enemigo.

Pero no sólo juristas e historiadores, también teólogos y filósofos se han ocupado del concepto de lo político. También aquí se necesitaría una reseña crítica especial a fin de dar un panorama medianamente completo. En todo caso, en este ámbito aparecen nuevas y extraordinarias dificultades para el entendimiento mutuo, a tal punto que se hace casi imposible lograr el encuadramiento de la problemática común. La expresión *¡Silete theologi!* que un jurista del Derecho Internacional le lanzó a los teólogos de ambas confesiones al comienzo de la era estatal, aún continúa vigente.[6] La subdivisión en diferentes áreas de trabajo de nuestra actividad docente e investigativa en lo relacionado con las ciencias humanísticas ha desordenado al lenguaje común y justamente en conceptos como los de amigo y enemigo se hace casi inevitable una *itio in partes*.

La orgullosa conciencia que se reflejó en aquél *¡Silete!* de principios de la época estatal en gran medida ya no está a disposición del jurista de fines de dicha época. Muchos buscan hoy apoyos y revalorizaciones en un derecho natural moral-teológico e incluso en cláusulas generales filosófico-axiológicas. El positivismo jurídico del Siglo XIX ya no alcanza y el maltrato revolucionario de los conceptos de la legalidad clásica es evidente. El jurista del Derecho Público se encuentra — frente a la teología o la filosofía por un lado y frente al ajuste social-técnico por el otro — en una posición intermedia defensiva, en la cual desaparece la intangibilidad autóctona de su posición y el contenido informativo de sus definiciones está amenazado. Una situación así de confusa ya por si sola justificaría la reimpresión de un escrito sobre el concepto de lo político, inhallable desde hace muchos años, a fin de rescatar un documento auténtico de falsas mitificaciones y para poder devolverle la expresión a su original definición informativa.

El justificado interés en el texto auténtico de una exposición es tanto más válido para esferas que se hallan fuera del ámbito científico tales como la publicística cotidiana y la opinión pública mediática masiva. En estos ámbitos todo se amolda a los fines próximos de la lucha política coyuntural o del consumo diario. Aquí el esfuerzo por establecer un encuadramiento científico se vuelve sencillamente absurdo. En este ambiente, la primera y cuidadosa delimitación de un campo conceptual ha sido convertida en eslogan — una especie de teoría del amigo-enemigo — que sólo se conoce por referencias y que se le endilga al partido opuesto. Aquí el autor no puede hacer más que poner, según sus posibilidades, a buen resguardo el texto completo. Por lo demás, debe saber que los efectos y las consecuencias de sus publicaciones ya no están en sus manos. Especialmente los

---

[6] *Silete Theologi!* Cf. *Der Nomos der Erde*, Pág. 92, 131 (Albericus Gentilis) sobre la separación de los juristas de los teólogos. Si en estos y otros pasajes expreso tener una especial comprensión por la exclamación de Albericus Gentilis, esto no significa de mi parte ingratitud para con los teólogos, cuya participación ha profundizado y promovido esencialmente la discusión sobre el concepto de lo político. Del lado protestante evangelista sobre todo Friedrich Gogarten y Georg Wünsch; del lado católico P. Franciscus Strathmann O. P., P. Erich Przywara SJ, Werner Schöllgen y Werner Becker. Los teólogos de hoy ya no son los del Siglo XVI; y lo mismo vale para los juristas.

escritos más pequeños siguen un camino propio y lo que el autor en realidad ha hecho con ellos "lo decide recién el día siguiente".

Continuación de la respuesta

La situación inicial continúa y ninguno de sus desafíos ha sido superado. La contradicción entre el empleo oficial de conceptos clásicos y la efectiva realidad de objetivos y métodos revolucionarios sólo se ha agudizado. La reflexión sobre un desafío de esta índole no debe interrumpirse y el intento de dar una respuesta debe continuar.

¿Cómo puede hacerse esto? La era de los sistemas ha pasado. Cuando, hace trescientos años, hizo su gran aparición la época de la estatalidad europea, surgieron hermosos sistemas de pensamiento. Hoy ya no se puede construir de esa forma. Hoy ya sólo es posible hacer una retrovisión histórica que refleje, tomando conciencia de su sistemática, la gran época del *jus publicum Europaeum* y sus conceptos acerca del Estado, la guerra y el enemigo justo. He intentado hacer esto en mi libro sobre el "*Nomos de la Tierra*" (1950).

La otra posibilidad, opuesta, sería un salto al aforismo. Como jurista, me resulta imposible. En el dilema entre sistema y aforismo sólo queda una alternativa: mantener la vista sobre el fenómeno y someter a prueba los criterios de las nuevas cuestiones que constantemente surgen y de las nuevas, tumultuosas, situaciones. De esta manera cada conclusión crece junto a la anterior y surge una serie de corolarios. De los mismos ya hay muchos, pero no sería práctico sobrecargar con ellos la reimpresión de un escrito del año 1932. Sólo una categoría muy especial de estos corolarios, la que ofrece una visión panorámica de las relaciones existentes en un área conceptual, puede ser considerada aquí. Estas relaciones circunscribe un área conceptual en el cual los conceptos se informan mutuamente a través de su posición dentro del área. Una panorámica de esta clase puede especialmente ser útil a los fines didácticos del escrito.

El texto reimpreso de 1932 tenía que ser puesto a disposición como un documento, sin modificar y con todas sus fallas. El principal defecto de la cuestión reside en que las distintas clases de enemigo — enemigo convencional, real y absoluto — no están clara y suficientemente separadas y diferenciadas. Le debo a un francés — Julien Freund de la Universidad de Estrasburgo — y a un americano — George Schwab de la Universidad de Columbia en Nueva York — el que me hayan señalado este hueco.[7] La discusión del problema continúa de modo inexorable y produce un auténtico avance en la conciencia, desde el momento en que las nuevas y contemporáneas clases y métodos de la guerra obligan a una conceptualización del fenómeno de la enemistad. En un tratado independiente sobre la "Teoría del Partisano", que aparecerá simultáneamente con esta reimpresión, he expuesto esto en relación con un ejemplo especialmente actual y agudo. Un segundo ejemplo, igualmente penetrante, lo brinda la llamada guerra fría.

En la guerra irregular actual, tal como se ha desarrollado a partir de 1932 en la guerra chino-japonesa, luego en la Segunda Guerra Mundial y finalmente después de 1945 en Indochina y en otros países, se unen dos procesos contradictorios; dos especies completamente diferentes de la guerra y de la enemistad. En primer lugar, hay una resistencia autóctona, esencialmente defensiva, que el pueblo de un país le opone a la invasión extranjera y, en segundo lugar, está el apoyo y la dirección de una resistencia así por parte de terceras potencias interesadas y mundialmente agresivas. El partisano, que para la conducción bélica clásica no era más que un "irregular", se ha convertido en el interín, si bien no en una figura central, aún así en una figura clave de la conducción bélica

---

[7] Julien Freund trabaja en una tesis sobre el concepto de lo político. Ha publicado, entre otras cosas, una »*Note sur la raison dialectique de J. P. Sartre*« (Archives de Philosophie du Droit, N°. 6, 1961, Pág. 229/236) y un escrito »Die Demokratie und das Politische« (el la revista Der Staat, Tomo. I, 1962, Págs. 261-288).

revolucionaria mundial. Recuérdese tan sólo la máxima clásica con la que los ejércitos prusiano-alemanes esperaban vencer a los partisanos: "la tropa combate al enemigo; de los merodeadores se encarga la policía". También en esa otra especie moderna de la guerra actual, en la llamada guerra fría, se rompen todos los pilares conceptuales que hasta ahora soportaban al sistema tradicional de limitación y contención de la guerra. La guerra fría se burla de todas las diferenciaciones clásicas sobre la guerra y la paz y la neutralidad, la política y la economía, lo militar y lo civil, combatientes y no-combatientes — y solamente no desprecia la diferenciación entre amigo y enemigo; diferenciación ésta que hace a su origen y a su esencia.

No es ningún milagro que la antigua palabra inglesa *foe* ha despertado de su arcaico sueño de cuatrocientos años y, desde hace dos décadas, ha vuelto a ponerse nuevamente en uso al lado de *enemy*. ¿Cómo podría ser posible mantener viva una reflexión sobre la diferenciación entre el amigo y el enemigo en una época que produce medios de aniquilamiento nucleares y simultáneamente borra la diferencia entre la guerra y la paz? El gran problema sigue siendo el de ponerle límites a la guerra y esto, cuando no se conecta por parte de ambos bandos con una relativización de la enemistad, termina siendo o bien un juego cínico, la orquestación de un *dog fight*, o bien no es sino un pueril autoengaño.[8]

El prólogo a la reimpresión de un pequeño escrito no puede tener el objetivo de tratar exhaustivamente problemas como éste para completar un texto de hace treinta años que es obviamente incompleto y tampoco puede suplantar a un nuevo libro por escribir. Un prólogo así debe conformarse con algunas indicaciones que expliquen el ininterrumpido interés despertado por el escrito y que han impulsado a su reimpresión.

Marzo de 1963
Carl Schmitt

---

[8] *Dog fight* véase Corolario 2

EL PODER DE LO POLÍTICO

1. ESTATAL Y POLÍTICO

El concepto del Estado presupone el concepto de lo político. De acuerdo con el lenguaje que hoy se utiliza, Estado es el status político de un pueblo organizado dentro de un espacio territorial delimitado. Con ello se ha dado solamente una perífrasis, no una definición conceptual del Estado que tampoco es necesaria aquí en dónde se trata de la esencia de lo político. Podemos permitirnos dejar abierta la cuestión de qué es esencialmente el Estado; si es una máquina o un organismo, una persona o una institución, una sociedad o una comunidad, una empresa o un colmenar, o hasta una "serie fundamental de procesos". Todas estas definiciones e imágenes contienen cantidades demasiado grandes de interpretación, determinación, ilustración y construcción y, por lo tanto, no pueden constituir un adecuado punto de partida para una exposición simple y elemental. De acuerdo a su sentido semántico y como fenómeno histórico el Estado es la condición especial de un pueblo, y a saber: la condición determinante dado el caso decisivo y por ello, frente a los muchos *status* individuales y colectivos imaginables, el *status* a secas. Más por el momento no se puede decir. Todas las demás características de este conjunto abstracto — *status* y pueblo — obtienen su sentido a través del caracter adicional de lo político y se vuelven incomprensibles cuando se malinterpreta la esencia de lo político.

Es raro hallar una clara definición de lo político. La mayoría de las veces la palabra es empleada sólo en un sentido negativo, a modo de contraste contra muchos otros conceptos, en antítesis como política y economía, política y moral, política y Derecho; y, dentro del Derecho, política y Derecho Civil, etc.[Φ]. A través de estas confrontaciones negativas y frecuentemente también polémicas, es muy posible — dependiendo del contexto y de la situación concreta — que se pueda describir algo satisfactoriamente claro. Sin embargo, esto todavía no constituye una determinación de lo específico. En general lo "político" es equiparado con lo "estatal" o, al menos, se lo relaciona con ello.[Ð] El Estado

---

[Φ] La contraposición entre Derecho y Política se confunde fácilmente con la contraposición existente entre Derecho Civil y Derecho Público; p.ej. Bluntschli, *Allgem. Staatsrecht* I (1868), Pág. 219: »*La propiedad es un concepto de Derecho Privado, no un concepto político*«. La importancia política de esta antítesis apareció especialmente en 1925 y 1926 con motivo de las consideraciones sobre la expropiación de las fortunas pertenecientes a las antiguas familias de príncipes que anteriormente habían gobernado a Alemania. Como ejemplo, valga la siguiente frase del discurso del diputado Dietrich (Sesión del Reichstag del 2 de Diciembre de 1925, Informes 4717): "Sucede que somos de la opinión que aquí no se trata en absoluto de cuestiones de Derecho Civil sino únicamente de cuestiones políticas" (Demócratas e izquierda: "¡Muy bien!")

[Ð] Incluso en las definiciones de lo político que evalúan el concepto del "Poder" como característica decisiva este Poder aparece generalmente como Poder estatal — p.ej. en Max Weber: *Streben nach Machtanteil oder Beeinflussung der Machtverteilung* — ya sea dentro del Estado y entre los grupos de personas que el mismo abarca; o bien como "la conducción y el influenciamiento de una asociación política, o sea hoy: de un Estado" (*Politik als Beruf*, 2ª Edic. 1926, Pág. 7); o bien (*Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*, 1918, Pág. 51): "Como enfatizaremos muchas veces más adelante, la esencia de la política es: lucha, alistamiento de partidarios y de seguidores voluntarios.

H. Triepel (*Staatsrecht und Politik*, 1927, Pág. 16) dice: "Hasta hace unas pocas décadas atrás por política se ha entendido lisa y llanamente la doctrina del Estado ... Así, por ejemplo Waitz describe a la política como la elucidación científica de las relaciones del Estado, considerando tanto el desarrollo histórico de los Estados en absoluto, como las condiciones y necesidades del Estado en la actualidad". Triepel critica después con buenos y comprensibles fundamentos la óptica supuestamente apolítica y "puramente" científico-jurídica de la escuela de Gerber-Laband como así también al intento de continuarla en la postguerra (Kelsen). Sin embargo, aún así

aparece, pues, como algo político; y lo político como algo estatal — evidentemente un círculo insatisfactorio.

En la literatura jurídica especializada se pueden encontrar muchas de esas circunlocuciones de lo político las que, en la medida en que no tienen un sentido polémico-político, pueden entenderse como emergentes del interés práctico-técnico en la resolución jurídica o administrativa de casos individuales. Adquieren significado a partir del hecho de presuponer sin cuestionamientos a un Estado preexistente, dentro de cuyo marco se mueven. Así, por ejemplo, en el régimen de asociaciones existe jurisprudencia y literatura relacionadas con el concepto de la "asociación política", o de la "congregación política".[ђ] Más allá de ello, la praxis del Derecho Administrativo francés ha intentado instituir un concepto de móvil político ("mobile politique") con cuyo auxilio los actos "políticos" de gobierno ("actes de gouvernement") se deberían diferenciar de los actos administrativos "apolíticos" y podrían sustraerse del control jurídico administrativo.[Φ] [9]

Triepel todavía percibe el sentido puramente político de esta pretensión de "pureza apolítica" porque aún se aferra a la ecuación de político = estatal. En realidad, como más adelante se demostrará en varias oportunidades, el presentar al contrincante como político mientras uno mismo se exhibe como apolítico (es decir: científico, justo, objetivo, apartidario etc. en este contexto), no es más que una forma típica y especialmente intensa de hacer política.

[ђ] Según el Art. 3 Párr. 1 de la Ley de Asociaciones alemana del 19 de Abril 1908 una asociación política es "toda asociación cuyo objeto consista en incidir sobre asuntos políticos". Luego, en la práctica, los asuntos políticos se especifican como aquellos que se relacionan con el mantenimiento o la modificación de la organización estatal, o bien con el influenciamiento del funcionamiento del Estado o de las instituciones de Derecho Público incluidas en el mismo. En ésta y similares de circunlocuciones se entremezclan asuntos políticos, estatales y públicos. Hasta 1906 (Sentencia de la Cámara del 12 de Febrero de 1906, Johow Tomo 31 C. 32-34) la praxis en Prusia, según la norma del 13 de Marzo de 1850 (GesS., S. 277), consideraba también toda la actividad de las asociaciones eclesiásticas y religiosas sin personería corporativa y hasta a las clases de capacitación como una intervención en asuntos públicos o como una discusión de dichos asuntos. Sobre el desarrollo de esta praxis Cf. H. Geffcken, *Öffentliche Angelegenheit, politischer Gegenstand und politischer Verein nach preußischem Recht*, Festschrift für E. Friedberg, 1908, Pág. 287 y siguientes. En el reconocimiento jurídico del carácter no-estatal de cuestiones religiosas, culturales, sociales y otras, hay un indicio muy importante en cuanto a que, con ello, se le sustraen al Estado y a su imperio determinadas áreas de actividad consideradas como esferas de interés y de influencia de determinados grupos y organizaciones. Para utilizar los términos usuales del Siglo XIX se diría que la "sociedad" se enfrenta de modo independiente al "Estado". Si luego la teoría del Estado, la ciencia jurídica y las formas de expresión imperantes insisten en sostener que político = estatal, el resultado es la conclusión (lógicamente imposible pero prácticamente inevitable) que itodo lo no-estatal, por lo tanto todo lo "social" resulta, consecuentemente, apolítico! En parte éste es un ingenuo error que contiene toda una serie de ejemplares ilustraciones a la teoría de los residuos y las derivaciones de V. Pareto (*Traité de Sociologie générale*, Edición francesa de 1917 y 1919, I, Pág. 450 y sig., II, Pág. 785 y sig.). Pero — aunque resulte casi imposible de diferenciarlo del error mencionado - en parte también es un medio efectivo en la lucha política interna contra el Estado constituido y la clase de orden impuesta por el mismo.

[Φ] Jèze, *Les principes généraux du droit administratif*, I, 3ª Edic. 1925, Pág. 392, para quien toda la diferenciación es sólo una cuestión de "*opportunité politique*". Además: R. Alibert, *Le contrôle juridictionnel de l'administration*, Paris 1926, Pág. 70 y sig. Más literatura en Smend, *Die politische Gewalt im Verfassungsstaat und das Problem der Staatsform*, *Festschrift für Kahl*, Tübingen 1923, Pág. 16; y también *Verfassung und Verfassungsrecht* Pág. 103, 133, 154 y el informe en las publicaciones del *Institut International de Droit Public*, 1930; allí mismo también los informes de R. Laun y P. Duez. Del informe de Duez (Pág. 11) extraigo una definición del *acte de gouvernement* específicamente político, especialmente interesante para el criterio de lo político aquí establecido (orientación amigo-enemigo), que Dufour ("*à l'époque le grand constructeur de la théorie des actes de gouvernment*", *Traité de Droit administratif appliqué*, t. V, p. 128) ha establecido: »*ce qui fait l'acte de gouvernement, c'est le but que se propose l'auteur. L'acte qui a pour but la défense de la société prise en elle-même ou personnifiée dans le gouvernement, contre ses* ***ennemis*** *intérieurs ou extérieurs, avoués ou cachés, présents ou à venir, voilà l'acte de gouvernement.*« La diferenciación entre »*actes de gouvernement*« y »*actes de simple administration*« recibió un significado ampliado cuando, en Junio de 1851, en la Asamblea Nacional francesa, se discutió la responsabilidad parlamentaria del Presidente de la República y el presidente se quiso adjudicar la responsabilidad *política* — esto es: la emergente de *actos de gobierno*. Cf.

En el fondo, esta clase de definiciones concurrentes a las necesidades de la práctica jurídica buscan tan sólo un asidero práctico para delimitar los fenómenos reales que surgen en el interior de un Estado y en su práctica jurídica. No tienen por objeto una definición genérica de lo político entendido en términos absolutos. Por ello es que les es suficiente establecer su relación con el Estado o con lo estatal, siempre y cuando el Estado y las instituciones estatales puedan ser supuestas como algo obvio y firme. También aquellas definiciones conceptuales genéricas de lo político que no contienen más que una referencia al Estado — o que implican una expansión conceptual del mismo — resultan comprensibles, e incluso científicamente justificadas, en tanto y en cuanto el Estado posea el monopolio de lo político; es decir: en la medida en que el Estado sea realmente una magnitud clara, unívocamente determinada, y contraste con los grupos y a las cuestiones no-estatales que, precisamente por ello, resultarán "apolíticas". Éste ha sido el caso allí en dónde el Estado no reconoció a una "sociedad" como antagonista (p.ej. en el Siglo XVIII) o, por lo menos, se situó como un poder estable y diferenciable *por sobre* la "sociedad" (como en Alemania durante el Siglo XIX y hasta entrado el Siglo XX).[10]

Por el contrario, la ecuación estatal = político se vuelve falsa y engañosa en la misma medida en que el Estado y la sociedad se compenetran mutuamente; en la medida en que todas las cuestiones otrora estatales se vuelven sociales y, viceversa, todas las cuestiones "tan sólo" sociales se vuelven estatales, tal como sucede necesariamente en una colectividad democráticamente organizada. En un caso así, las áreas que hasta ese momento habían sido "neutrales" — religión, cultura, educación, economía — pierden su "neutralidad" en el sentido de que dejan de ser no-estatales y no-políticas. El Estado *total* sustentador de la identidad de Estado y sociedad — un Estado que no se desinteresa por ningún rubro y que potencialmente abarca a todos los rubros — aparece como contra-concepto polémico, opuesto a estas neutralizaciones y despolitizaciones de importantes rubros. En él, por consiguiente, *todo* es político, al menos en cuanto posibilidad, y la referencia al Estado ya no está en condiciones de fundamentar un caracter diferenciador específico de lo "político".

La evolución va del Estado absoluto del Siglo XVIII, pasando por el Estado neutral (no-intervencionista) del Siglo XIX, hasta el Estado total del Siglo XX. (Cf. Carl Schmitt "*Der Hüter der Verfassung*" [El Guardián de la Constitución] — Tübingen 1931 — págs.78-79). La democracia tiene que abolir todas las diferenciaciones y despolitizaciones típicas del Siglo XIX liberal y, junto con la oposición Estado — Sociedad (= político *contra* social),

---

Esmein-Nézard, *Droit constitutionnel*, 7ª Edic. I Pág. 234. Similares diferenciaciones en oportunidad de la discusión de las atribuciones de un "Ministerio de Negocios" según el Art. Art. 59 Párr. 2 de la Constitución de Prusia con motivo de la pregunta de si el Ministerio sólo debía dedicarse a negocios "corrientes" entendiendo por tales a los políticos. Ver Stier-Somlo, ArchöffR. Tomo. 9 (1925), Pág. 233; L. Waldecker, *Kommentar zur Preuß. Verfassung*, 2ª Edic. 1928, Pág. 167, y la sentencia del Staatsgerichtshof für das Deutsche Reich del 21 de Noviembre de 1925 (RGZ. 112, Anexo Pág. 5). Aunque aquí finalmente se evita a pesar de todo una diferenciación entre negocios corrientes (apolíticos) y otros (políticos). Sobre la contraposición de: negocios corrientes (= administración) y política se basa el trabajo de A. Schäffles, *Über den wissenschaftlichen Begriff der Politik*, Zeitschr. f. d. ges. Staatswissenschaft Tomo. 53 (1897); Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn 1929, Pág. 71 y sig. ha tomado esta contraposición como "punto de partida orientador". De especie similar son diferenciaciones tales como: la ley (o el Derecho) es política consolidada mientras que la política es ley (o Derecho) en proceso de elaboración; el uno es estática el otro es dinámica, etc.

9 En materia de despolitización, el dejar simplemente de lado toda referencia al Estado y a lo estatal constituye un progreso tan sólo aparente. Es, simplemente, dejar de nombrar la unidad política que se da por sobreentendida y, en lugar de ello, imputarle a un procedimiento exclusivamente técnico-jurídico una superación "jurídica pura" de lo político. Sobre esto, acertadamente: Charles Eisenmann en »*Verfassungsgerichtsbarkeit der Gegenwart*«, Max-Planck-Institut für Ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht, publicado por Hermann Mosler, Köln-Berlin, 1962, Pág. 875.

10 Estado totalitario ver *Verfassungsrechtliche Aufsätze* (1958) S. 366, Glosa 3; además Hans Buchheini, *Totalitäre Herrschaft, Wesen und Merkmale* (München, Editorial Kösel) 1962.

también debe dejar de lado las contraposiciones y separaciones que esa oposición tenía en correspondencia con la situación del Siglo XIX. Vale decir, las siguientes:

religioso (confesional) como antítesis de político

cultural como antítesis de político

económico como antítesis de político

jurídico como antítesis de político

científico como antítesis de político

y muchas otras antítesis, completamente polémicas y, por ello, también otra vez intrínsecamente políticas. Los pensadores más profundos del Siglo XIX lo descubrieron pronto. En las consideraciones sobre la Historia Universal de Jacob Burkhardt (de aproximadamente por la época de 1870) se encuentran las siguientes expresiones sobre la "*democracia, esto es: una cosmovisión producto de la confluencia de mil fuentes distintas y muy variada de acuerdo a la estratificación de sus sostenedores pero que es consecuente en* ***una*** *cosa: en que para ella el poder del Estado sobre el individuo nunca puede ser suficientemente grande, de modo que* ***borra las fronteras entre Estado y sociedad****, adjudicándole al Estado todo lo que la sociedad previsiblemente no hará, pero queriendo mantenerlo* ***todo*** *permanentemente* ***discutible*** *y* ***móvil*** *con lo que termina reivindicando para determinadas castas un derecho especial al trabajo y a la subsistencia*". Burckhardt también percibió bien la contradicción intrínseca entre democracia y el Estado Constitucional liberal: "*El Estado, pues, por un lado debe ser la realización y la expresión de la idea cultural de cada partido y, por el otro, solamente la expresión visible de la vida burguesa, ¡pero cuidado: poderoso tan sólo ad hoc! Debe ser un Estado que debe* ***poder*** *hacerlo todo, pero al que no le debe* ***estar permitido*** *hacer nada, concretamente: no debe defender su forma presente frente a ninguna crisis — aunque al final, y por sobre todo, cada uno quiera participar en el ejercicio de su poder. De este modo la estructura estatal se vuelve cada vez más discutible y el* ***espacio*** *de poder cada vez más grande*". (Edición Kröner, págs. 133, 135, 197).

La doctrina estatal alemana, por de pronto (bajo la influencia dejada por el sistema filosófico-estatal de Hegel), continuó afirmando que el Estado, frente a la sociedad, sería cualitativamente diferente y algo superior. Un Estado ubicado por sobre la sociedad podía ser llamado universal, pero no total en el sentido actual, en virtud de la negación polémica del Estado neutral (respecto de cultura y economía) para el cual, concretamente, la economía y su Derecho constituían *eo ipso* algo apolítico. Sin embargo, después de 1848 la diferencia cualitativa entre Estado y sociedad, a la que todavía se aferraban Lorenz von Stein y Rudolf Gneist, pierde su claridad original. La evolución de la doctrina estatal alemana, cuyas líneas básicas están expuestas en mi escrito "Hugo Preuß, sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre" (*Hugo Preuss, su concepto del Estado y su posición en la doctrina estatal alemana,* Tübingen 1930), termina siguiendo finalmente la evolución histórica hacia la identidad democrática de Estado y sociedad, bien que con algunas limitaciones, reticencias y compromisos.

Una interesante posición intermedia nacional-liberal de esta vía aparece en A. Haenel quien (en sus Estudios Sobre el Derecho Público Alemán II — 1988, pág.219 y Derecho Público Alemán I — 1892 pág.110) señala que "*es un error manifiesto generalizar el concepto del Estado para convertirlo en el concepto por excelencia de la sociedad humana*". Haenel concibe al Estado como una organización coexistente con las organizaciones sociales constituidas en otros ámbitos pero lo entiende como "*una organización social del tipo especial de las que se elevan por sobre las demás, aglutinándolas*", y cuyo fin genérico, aún siendo "universal", se expresa en la *especial* función de delimitar y ordenar de modo armónico a las fuerzas volitivas que actúan socialmente; es decir: en la función específica del *Derecho*. Haenel también califica expresamente de incorrecta la opinión según la cual el Estado tendría al menos

potencialmente como objetivo a todos los objetivos sociales de la humanidad. Consecuentemente para Haenel, el Estado, aun siendo universal, de ningún modo es total. El paso decisivo se encuentra en la teoría corporativa de Gierke (el primer tomo de su Derecho Corporativo Alemán apareció en 1868) desde el momento en que esta teoría concibe al Estado como una corporación *esencialmente similar* a las demás asociaciones, aunque al Estado, al lado de los elementos corporativos, le debieran pertenecer también elementos de gobierno; elementos éstos que la teoría subraya con mayor o menor fuerza según la oportunidad. Sin embargo, desde el momento en que la teoría de Gierke constituyó precisamente una teoría corporativa del Estado — y no una teoría acerca de la función de gobierno del Estado — las conclusiones democráticas fueron inevitables. En Alemania esas conclusiones fueron desarrolladas por Hugo Preuss y K. Wolzendorff, mientras que en Inglaterra condujeron a las teorías pluralistas (sobre las que volveremos más adelante). La doctrina de Rudolf Smend referida a la integración del Estado me parece — a riesgo de tener que reconsiderarlo — condecirse con una situación en la cual la sociedad ya no está integrada en el interior de un Estado existente (como la burguesía alemana dentro del Estado monárquico del Siglo XIX) sino con una situación en la cual la sociedad debe autointegrase para constituirse en Estado. Que una situación así exige la existencia del Estado total es algo que puede verse claramente en la observación que Smend (Constitución y Derecho Constitucional, 1928 Pág.97 Nota 2) hace a propósito de un pasaje de H. Trescher en su Disertación sobre Montesquieu y Hegel, en dónde se dice que la doctrina de la división del poder de Hegel implica "*la más vital impregnación de **todas** las esferas sociales por parte del Estado a los efectos de lograr el objetivo común de ganar para el Estado a **todas** las fuerzas vitales del cuerpo social.*" Esto, acota Smend, es "exactamente el concepto de integración" expuesto en su libro sobre la Constitución. En realidad es el Estado total, que ya no conoce nada absolutamente apolítico, que debe dejar a un lado la despolitización del Siglo XIX y que pone fin justamente al axioma de la economía (apolítica) liberada del Estado y al Estado liberado de la economía.[11]

2. LA DIFERENCIA DE AMIGOS Y ENEMIGOS COMO CRITERIO DE LO POLÍTICO

Una definición conceptual de lo político puede obtenerse sólo mediante el descubrimiento y la verificación de categorías específicamente políticas. De hecho, lo político tiene sus propios criterios que se manifiestan de un modo particular frente a las diferentes áreas específicas relativamente independientes del pensamiento y del accionar humanos, en especial frente a lo moral, lo estético y lo económico. Por ello lo político debe residir en sus propias, últimas, diferenciaciones, con las cuales se puede relacionar todo accionar que sea político en un sentido específico. Supongamos que, en el área de lo moral las diferenciaciones últimas están dadas por el bien y el mal; que en lo estético lo están por la belleza y la fealdad; que lo estén por lo útil y lo perjudicial en lo económico o bien, por ejemplo, por lo rentable y lo no-rentable. La cuestión que se plantea a partir de aquí es la de si hay — y si la hay, en qué consiste — una diferenciación especial, autónoma y por ello explícita sin más y por si misma, que constituya un sencillo criterio de lo político y que no sea de la misma especie que las diferenciaciones anteriores ni análoga a ellas.

La diferenciación específicamente política, con la cual se pueden relacionar los actos y las motivaciones políticas, es la diferenciación entre el *amigo* y el *enemigo*. Esta diferenciación ofrece una definición conceptual, entendida en el sentido de un criterio y no

---

[11] El pasaje citado del libro de Rudolf Smend está ahora en *Staatsrechtliche Abhandlungen*, Berlin (Duncker und Humblot) 1955 Pág. 206. Además Hanns Mayer, *Die Krisis der deutschen Staatslehre und die Staatsauffassung Rudolf Smends*, Kölner Jur. Diss. 1931. Continuación de la doctrina de la integración del artículo de Smend en HWBSoz. Wiss. Tomo. 5, 1956 Pág. 266.

como una definición exhaustiva ni como una expresión de contenidos. En la medida en que no es derivable de otros criterios, representa para lo político el mismo criterio relativamente autónomo de otras contraposiciones tales como el bien y el mal en lo moral; lo bello y lo feo en lo estético, etc. En todo caso es autónomo, no por constituir un nueva y propia esfera de cuestiones, sino por el hecho que no está sustentado por alguna, o varias, de las demás contraposiciones ni puede ser derivado de ellas. Si la contraposición del bien y del mal no puede ser equiparada así como así y simplemente con la de lo bello y lo feo, ni con la de lo útil y lo perjudicial, siendo que tampoco puede ser derivada de ellas, mucho menos debe confundirse o entremezclares la contraposición del amigo y el enemigo con cualquiera de las contraposiciones anteriores. La diferenciación entre amigos y enemigos tiene el sentido de expresar el máximo grado de intensidad de un vínculo o de una separación, una asociación o una disociación. Puede existir de modo teórico o de modo práctico, sin que por ello y simultáneamente todas las demás diferenciaciones morales, estéticas, económicas, o de otra índole, deban ser de aplicación. El enemigo político no tiene por qué ser moralmente malo; no tiene por qué ser estéticamente feo; no tiene por qué actuar como un competidor económico y hasta podría quizás parecer ventajoso hacer negocios con él. Es simplemente el otro, el extraño, y le basta a su esencia el constituir algo distinto y diferente en un sentido existencial especialmente intenso de modo tal que, en un caso extremo, los conflictos con él se tornan posibles, siendo que estos conflictos no pueden ser resueltos por una normativa general establecida de antemano, ni por el arbitraje de un tercero "no-involucrado" y por lo tanto "imparcial".

La posibilidad de entender y comprender correctamente — y con ello también el derecho a participar y a juzgar — están dados aquí sólo por la colaboración y la coparticipación existenciales. Al caso extremo del conflicto solamente pueden resolverlo entre si los propios participantes; esto es: cada uno de ellos sólo por si mismo puede decidir si la forma de ser diferente del extraño representa, en el caso concreto del conflicto existente, la negación de la forma existencial propia y debe, por ello, ser rechazada o combatida a fin de preservar la propia, existencial, especie de vida. En la realidad psicológica, al enemigo fácilmente se lo trata de malo y de feo porque cada diferenciación recurre, la mayoría de las veces en forma natural, a la diferenciación política como la más fuerte e intensa de diferenciaciones y agrupamientos a fin de fundamentar sobre ella todas las demás diferenciaciones valorativas. Pero esto no cambia nada en la independencia de esas contraposiciones. Consecuentemente, también es válida la inversa: lo que es moralmente malo, estéticamente feo o económicamente perjudicial todavía no tiene por qué ser enemigo; lo que es moralmente bueno, estéticamente bello o económicamente útil no tiene por qué volverse amigo en el sentido específico, esto es: político, de la palabra. La esencial objetividad y autonomía de lo político puede verse ya en esta posibilidad de separar una contraposición tan específica como la de amigo-enemigo de las demás diferenciaciones y comprenderla como algo independiente.[12]

---

[12] La independencia de nuestro criterio tiene un sentido práctico-didáctico: despejar el camino hacia el fenómeno y evitar la gran cantidad de categorías, diferenciaciones, interpretaciones, evaluaciones, imputaciones y simplificaciones preconcebidas que controlan este camino y que hacen valer su propio visado. A quien lucha contra un enemigo absoluto — sea este enemigo clases, razas o el eterno y atemporal enemigo — ya de cualquier modo no le interesan nuestros esfuerzos en relación al criterio de lo político. Todo lo contrario: verá en ellos una amenaza a su actual fuerza combativa; un debilitamiento por reflexión, una "Hamletización" y una sospechosa relativización; de la misma manera en que Lenin desechó el "objetivismo" de Struves. (Sobre esto, ver el capítulo "De Clausewitz a Lenin" en "Teoría del Partisano"). En forma recíproca, las neutralizaciones inocuadoras convierten al enemigo en un mero copartícipe (de un conflicto o de un juego) y condenan nuestro descubrimiento de una realidad palmaria con los calificativos de belicismo, maquiavelismo, maniqueísmo y — hoy en día es inevitable — nihilismo. En las anquilosadas concepciones alternativas de las facultades tradicionales y sus disciplinas, al amigo-enemigo o bien se lo demoniza, o bien se lo normativiza; o bien se lo ubica en la polaridad filosófico-axiológica de valor y desvalor. En las especializaciones cada vez más atomizadas de un cientificismo funcionalizado por división del trabajo, el amigo-enemigo es, o bien revelado psicológicamente, o bien — con el auxilio de la "enorme adaptabilidad de los giros idiomáticos de la

3. LA GUERRA COMO MANIFESTACIÓN VISIBLE DE LA ENEMISTAD

Los conceptos de amigo y enemigo deben tomarse en su sentido concreto y existencial; no como metáforas o símbolos; no entremezclados y debilitados mediante concepciones económicas, morales o de otra índole; menos todavía psicológicamente y en un sentido privado-individualista como expresión de sentimientos y tendencias privadas. No son contraposiciones normativas ni "puramente espirituales". El liberalismo, con su típico dilema entre espíritu y economía (a ser tratado más adelante), ha intentado diluir al enemigo convirtiéndolo en un competidor por el lado de los negocios y en un oponente polemizador por el lado espiritual. Dentro del ámbito de lo económico ciertamente no existen enemigos sino tan sólo competidores y en un mundo absolutamente moralizado y ético quizás sólo existan adversarios que polemizan. Sin embargo, que se lo considere — o no — detestable; y, quizás, que hasta se quiera ver un remanente atávico de épocas bárbaras en el hecho de que los pueblos todavía siguen agrupándose realmente en amigos y enemigos; o bien que se anhele que la diferenciación desaparecerá algún día de la faz de la tierra; o que quizás sea bueno y correcto fingir por razones pedagógicas que ya no existen enemigos en absoluto; todo eso está aquí fuera de consideración. Aquí no se trata de ficciones y normatividades sino de la realidad existencial y de la posibilidad real de esta diferenciación. Se podrán compartir — o no — las esperanzas o las intenciones pedagógicas mencionadas; pero que los pueblos se agrupan de acuerdo a la contraposición de amigos y enemigos, que esta contraposición aún hoy todavía existe y que está dada como posibilidad real para todo pueblo políticamente existente, eso es algo que de modo racional no puede ser negado.

El enemigo no es, pues, el competidor o el opositor en general. Tampoco es enemigo un adversario privado al cual se odia por motivos emocionales de antipatía. "Enemigo" es sólo un conjunto de personas que, por lo menos de un modo eventual — esto es: de acuerdo con las posibilidades reales — puede *combatir* a un conjunto idéntico que se le opone. Enemigo es solamente el enemigo *público*, porque lo que se relaciona con un conjunto semejante de personas — y en especial con todo un pueblo — se vuelve *público* por la misma relación. El enemigo es el *hostis*, no el *inmicus* en un sentido amplio; el *polemios*, no el *echthros*.[Ð]. El idioma alemán, al igual que otros idiomas, no distingue entre el "enemigo" privado y el político, por lo que se vuelven posibles muchos malentendidos y falsificaciones. El tantas veces citado pasaje "amad a vuestros enemigos" (Mateo 5,44; Lucas 6,27) en realidad dice: »diligite *inimicos* vestros« — agapate tous echtrous hymon — y no diligite *hostes* vestros; por lo que no se habla allí del enemigo

---

matemática" como ha señalado G.Joos — se lo convierte en pseudoalternativas de copartícipes que deben hacerse calculables y manipulables. Lectores atentos de nuestro tratado, como Leo Strauß 1932 (Tom. N°. 356) y Helmut Kühn, 1933 (Tom. N°. 361), han advertido inmediatamente que, para nosotros, sólo podía tratarse de un despejar el camino para no quedar atascados aún antes de partir, y que aquí se trata de algo distinto de la "autonomía de las especialidades" o, incluso, de la autonomía de las "áreas de valor".

Ð En Platon, *Politeia* Libro V, Cap. XVI, 470, la contraposición entre *polemios* y *echtros* está muy fuertemente enfatizada pero relacionada con la otra contraposición de *polemos* (guerra) y *stasis* (revuelta, levantamiento, rebelión, guerra civil). Para Platón la verdadera guerra es solamente la guerra entre helenos y bárbaros (que son "enemigos por naturaleza"). Por el contrario, las luchas entre helenos son para él *staseis* (de Otto Apelt, en la traducción de *Philosoph. Bibliothek* Tomo. 80, Pág. 208 traducido como "*discordia*"). Aquí se manifiesta la idea de que un pueblo no puede hacerse la guerra a si mismo y que una "guerra civil" significaría tan sólo un desgarramiento pero no quizás la construcción de un nuevo Estado y hasta de un nuevo pueblo. — En relación al concepto de *hostis* se cita por lo general a Pomponio (Digesto 50, 16, 118). La definición más clara puede encontrarse, con aclaraciones adicionales, en Forcellini *Lexicon totius Latinitatis* III, 320 y 511: *Hostis is est cum quo publice bellum habemus ... in quo ab* ***inimico*** *differt, qui est is, quocum habemus privata odia. Distingui etiam sic possunt, ut inimicus sit qui nos odit; hostis qui oppugnat*.

político.[13] En la milenaria lucha entre el cristianismo y el islam jamás a cristiano alguno se le ocurrió tampoco la idea de que, por amor, había que ceder Europa a los sarracenos o a los turcos en lugar de defenderla. Al enemigo en el sentido político no hay por qué odiarlo personalmente y recién en la esfera de lo privado tiene sentido amar a nuestro "enemigo", vale decir: a nuestro adversario. La mencionada cita bíblica no pretende eliminar otras contraposiciones como las del bien y del mal, o la de lo bello y lo feo, por lo que menos aun puede ser relacionada con la contraposición política. Por sobre todo, no significa que se debe amar a los enemigos del pueblo al que se pertenece y que estos enemigos deben ser apoyados en contra del pueblo propio.

La contraposición política es la más intensa y extrema de todas, y cualquier otra contraposición concreta se volverá tanto más política mientras más se aproxime al punto extremo de constituir una agrupación del tipo amigo-enemigo. En el *interior* de un Estado — que como unidad política organizada toma, por sí y como conjunto, la decisión sobre la amistad-enemistad, — y además, *junto a* las decisiones políticas primarias y en defensa de la decisión tomada, surgen luego numerosos conceptos *secundarios* de lo "político". Por de pronto, surgen merced a la equiparación de lo político con lo estatal tratada en el primer punto. Esta equiparación hace que, por ejemplo, la "política de Estado" confronte con las posiciones político-partidarias; o que se pueda hablar de la política religiosa, la política educativa, la política comunal, la política social, etc. del propio Estado. Aunque a pesar de todo incluso aquí subsiste, y es constitutivo para el concepto de lo político, una contraposición y un antagonismo dentro del Estado — bien que, en todo caso, relativizados por la existencia de la unidad política estatal, abarcadora de todas las demás contraposiciones.[Φ] Por último, se desarrollan también otras especies aun más atenuadas de "política", distorsionadas hasta lo *parasitario* y caricaturesco, en las cuales sólo queda algún remanente antagónico de la agrupación amigo-enemigo original; aspecto éste que se manifiesta en disputas e intrigas, tácticas y prácticas de toda índole, y que describe como "política" a los negociados y a las manipulaciones más extrañas. Pero que la esencia de la relación política sigue manteniéndose en la referencia a una contraposición concreta, lo expresa el vocabulario cotidiano incluso allí en dónde la conciencia plena del "caso decisivo" se ha perdido.

Esto puede verse diariamente en dos fenómenos fácilmente verificables. En *primer lugar*, todos los conceptos, ideas y palabras políticas poseen un sentido *polémico*; tienen a la vista una rivalidad concreta; están ligadas a una situación concreta cuya última consecuencia es un agrupamiento del tipo amigo-enemigo (que se manifiesta en la guerra o en la revolución); y se convierten en abstracciones vacías y fantasmagóricas cuando esta situación desaparece. Palabras como Estado, república [Ð], sociedad, clase, y más allá de ellas: soberanía, Estado de Derecho, absolutismo, dictadura, plan, Estado neutral o total,

---

[13] No es tan sólo que en el Nuevo Testamento al *enemigo* se lo llama *inmicus* (y no *hostis*) sino que *amar* está expresado con *diligere* (y no con *amare*). En el texto griego figura *agapan* (y no *philein*). A la observación de Helmut Kühn, quien percibe como "extremo" que se "adjudique" el amor privado y el odio público a la misma persona cf. Werner Schöllgen, *Aktuelle Moralprobleme*, Düsseldorf (Editorial Patmos) 1955, Pág. 260/63 y la frase de Alvaro d'Ors: *hate is no term of law.* También en Spinoza Trakt. Theol. Pol. Cap. XVI podría haber leido: *hostem enim imperii non odium sed jus facit*.

[Φ] Así existe una "política social" recién desde que una clase políticamente importante presentó sus demandas "sociales". La asistencia que en épocas anteriores se brindaba a los pobres y a los menesterosos no era percibida como un problema político-social y, por lo tanto, tampoco se llamaba de esa manera. Del mismo modo sólo existió una política eclesiástica en aquellos lugares en donde la Iglesia se hallaba presente en calidad de contrincante políticamente relevante.

[Ð] Maquiavelo, por ejemplo, denomina como repúblicas a todos los estados que *no son* monarquías. Con ello ha determinado la definición hasta el día de hoy. Richard Thoma define a la democracia como un Estado *sin* privilegios, con lo cual todas las no-democracias quedan declaradas como Estados *con* privilegios.

etc. resultan incomprensibles si no se sabe quien *in concreto* habrá de ser designado, combatido, negado y refutado a través de una de ellas [ђ]. El carácter polémico domina sobre todo, incluso sobre el empleo de la misma palabra "político"; tanto si se califica al oponente de "impolítico" (en el sentido de divorciado de la realidad o alejado de lo concreto) como si, a la inversa, alguien desea descalificarlo denunciándolo de "político" para colocarse a si mismo por sobre él autodefiniéndose como "apolítico" (en el sentido de puramente objetivo, puramente científico, puramente moral, puramente jurídico, puramente estético, puramente económico, o en virtud de alguna pureza similar). En *segundo lugar*, en las expresiones usuales de la polémica intra-estatal cotidiana, frecuentemente se emplea hoy el término "político" como sinónimo de "político-partidario". La inevitable "subjetividad" de todas las decisiones políticas — que no es sino un reflejo de la diferenciación amigo-enemigo inmanente a todo comportamiento político — se manifiesta aquí en las mezquinas formas y horizontes de la distribución de cargos y prebendas políticas. La demanda de una "despolitización" significa, en este caso, tan sólo una superación del *partidismo* etc. La ecuación político=partidario es posible cuando pierde su fuerza la concepción de la unidad política (del "Estado"), abarcadora y relativizadora de todos los partidos políticos internos conjuntamente con sus rivalidades, a consecuencia de lo cual las contraposiciones internas adquieren una intensidad mayor que la contraposición común externa frente a otro Estado. Cuando dentro de un Estado las contraposiciones partidarias se han vuelto *las* contraposiciones políticas por excelencia, hemos arribado al punto extremo de la secuencia posible en materia de "política interna"; esto es: los agrupamientos del tipo amigo-enemigo relativos a la política interna, y no a la política exterior, son los que se vuelven relevantes para el enfrentamiento armado. En el caso de semejante "primacía de la política interna", la posibilidad real del combate, que siempre tiene que estar presente para que se pueda hablar de política, se refiere por lo

[ђ] También aquí es posible establecer numerosas especies y grados del carácter polémico, aunque lo esencialmente polémico de las construcciones políticas verbales y conceptuales se mantiene siempre reconocible. Cuestiones terminológicas se convierten por ello en cuestiones de alta política; una palabra o una expresión puede ser, simultáneamente, reflejo, señal, marca de identidad y arma para un enfrentamiento entre enemigos. Por ejemplo, un socialista de la Segunda Internacional, Karl Renner, (en una investigación científicamente muy significativa de las *Instituciones Jurídicas del Derecho Privado - Rechtsinstitute des Privatrechts* - Tübingen 1929, Pág. 97) designa al alquiler que el locatario debe pagar al locador dueño del inmueble como un "tributo". La mayoría de los profesores de Derecho, jueces y abogados alemanes rechazaría esta denominación considerándola una "politización" improcedente de las relaciones del Derecho Privado y una interferencia en la discusión "puramente jurídica", "puramente legal", "puramente científica", porque para ellos la cuestión está resuelta por el "derecho positivo" y admiten de antemano la decisión político-estatal implícita en ella. A la inversa, numerosos socialistas de la Segunda Internacional ponen mucho énfasis en que los pagos a los cuales la Francia armada obliga a la Alemania desarmada *no sean* llamados "tributos" sino que se hable tan sólo de "*reparaciones*" (indemnizaciones). Al parecer, "reparaciones" sería más jurídico, más legal, más pacífico, menos polémico y más apolítico que "tributos". Pero, si se lo mira de cerca, "reparaciones" es aún más intensivamente polémico, y con ello, también político, porque esta palabra emplea políticamente un juicio de valor negativo desde el punto de vista jurídico y hasta del moral. Y lo hace para sojuzgar al enemigo derrotado imponiéndole pagos y, simultáneamente, descalificándolo legal y moralmente. Hoy, en Alemania, la cuestión de si se debe decir "tributos" o "reparaciones" se ha convertido el tema de una contraposición itra-estatal. En siglos pasados existió una controversia, en cierto sentido inversa, entre el Kaiser alemán (rey de Hungría) y el Sultán turco sobre si lo que el Kaiser debía pagarle al turco era una "*pension*" o un "tributo". Aquí al deudor le importaba pagar una "pensión" y no un tributo mientras que el acreedor quería un "tributo". En aquellos tiempos las palabras, al menos en la relación entre cristianos y turcos, eran aparentemente más abiertas y objetivas y los conceptos jurídicos aún no se habían vuelto instrumentos de coerción política tanto como hoy. Pero Bodino que es quien menciona esta controversia (*Les six livres de la République*, 2ª Edición 1580, Pág. 784) agrega: la mayoría de las veces también la "pensión" se paga tan sólo para protegerse, no tanto de otros enemigos sino, sobre todo, del mismo protector porque de esta manera uno compra la tranquilidad de evitar una invasión (*pour se racheter de l'invasion*).

tanto a la *guerra civil* y ya no a la guerra entre unidades organizadas de pueblos (Estados o Imperios).[14]

Al concepto de enemigo y residiendo en el ámbito de lo real, corresponde la eventualidad de un combate. En el empleo de esta palabra hay que hacer abstracción de todos los cambios accidentales, subordinados al desarrollo histórico, que ha sufrido la guerra y la tecnología de las armas. La guerra es el combate armado entre unidades políticas organizadas; la guerra civil es el combate armado en el interior de una unidad organizada (unidad que se vuelve, sin embargo, problemática debido a ello). Lo esencial en el concepto de "arma" es que se trata de un medio para provocar la muerte física de seres humanos. Al igual que la palabra "enemigo", la palabra "combate" debe ser entendida aquí en su originalidad primitiva esencial. No significa competencia, ni el "puramente espiritual" combate dialéctico, ni la "lucha" simbólica que, al fin y al cabo, toda persona siempre libra de algún modo porque, ya sea de una forma o de otra, toda vida humana es una "lucha" y todo ser humano un "luchador". Los conceptos de amigo, enemigo y combate reciben su sentido concreto por el hecho de que se relacionan especialmente con la posibilidad real de la muerte física y mantienen esa relación. La guerra proviene de la enemistad puesto que ésta es la negación esencial de otro ser. La guerra es solamente la enemistad hecha real del modo más manifiesto. No tiene por qué ser algo cotidiano, algo normal; ni tampoco tiene por qué ser percibido como algo ideal o deseable. Pero debe estar presente como posibilidad real si el concepto de enemigo ha de tener significado.

Consecuentemente, de ninguna manera se trata aquí de sostener que la existencia política no es más que una guerra sangrienta y cada acción política una operación de combate militar; como si cada pueblo estuviese ininterrumpida y constantemente puesto ante la alternativa de amigo o enemigo en su relación con cualquier otro pueblo y lo correcto en política no pudiese residir justamente en evitar la guerra. La definición de lo político aquí expuesta no es ni belicista, ni militarista, ni imperialista, ni pacifista. Tampoco constituye un intento de presentar a la guerra victoriosa, o a la revolución triunfante, como un "ideal social", ya que ni la guerra ni la revolución constituyen algo "social" o "ideal",[Φ] [15]

---

[14] Respecto de guerra civil y de *stasis*: la conclusión de Maurice Duverger, *Les Partis Politiques Paris* (Armand Colin) 1951, pág. 461: »Le développement de la science des partis politiques ne pourrait-on l'appeler *stasiologie?*« Sin embargo, agrega que hoy la democracia no está amenazada por la existencia de los partidos políticos en cuanto tales sino solamente por la naturaleza militar, religiosa y totalitaria de algunos partidos. Esto debería haberlo llevado a investigar las distintas clases de diferenciación entre amigos y enemigos.

[Φ] A la tesis neokantianamente fundamentada de Rudolf Stammler en cuanto a que "la comunidad de personas de libre voluntad" sería "el ideal social", Erich Kaufmann (*Das Wesen des Völkerrechts und die clausula rebus sic stantibus*, 1911, S. 146) le ha contrapuesto la frase: "El ideal social no es la comunidad de personas de libre voluntad sino la guerra victoriosa: la guerra victoriosa como el último medio para aquél superior objetivo" (Participación del Estado y Autoafirmación en la Historia Mundial). Esta frase recepciona la concepción típicamente neokantiano-liberal del "ideal social" para la cual, sin embargo, las guerras — incluso las guerras victoriosas — son algo completamente inconmensurable e incompatible, y acopla esto con la concepción de "la guerra victoriosa" que tiene su origen en el mundo histórico-filosófico de Hegel y Ranke, en el cual y a su vez, no existen "ideales sociales". De este modo la, a primera vista, ingeniosa antítesis se quiebra en dos partes dispares y ni la expresividad retórica del fuerte contraste consigue ocultar la incoherencia estructural ni reparar la fractura del razonamiento.

[15] Sobre el imperialismo como la solución de la cuestión social ver el trabajo *Nehmen / Teilen / Weiden* en *Verfassungsrechtlichen Aufsätzen* (1958) Pág. 495 con 5 glosas. En cuanto a Clausewitz: la continuación de la »Teoria del Partisao«, especialmente el capítulo "El partisano como ideal prusiano de 1813 y el giro hacia la teoría".

El combate militar en si mismo no es la "continuación de la política por otros medios" como reza la famosa frase, generalmente mal citada, de Clausewitz.[Ð] El combate militar, en tanto guerra, tiene sus propios puntos de vista y sus propias reglas estratégicas, tácticas y demás, pero todas ellas dan por establecido y presuponen que la decisión política de definir quién es el enemigo ya ha sido tomada. En la guerra los contendientes se enfrentan como tales, normalmente hasta diferenciados por medio de un "uniforme", y por ello la diferenciación de amigo y enemigo ya no constituye un problema político que el soldado combatiente tenga que resolver. Por esto es que resultan acertadas las palabras del diplómata inglés que decía que el político está mejor adiestrado para el combate que el soldado, puesto que el político combate durante toda su vida mientras que el soldado sólo lo hace excepcionalmente. La guerra no es ni el objetivo, ni el propósito de la política. Ni siquiera es su contenido. Con todo, es el *pre-supuesto* — en tanto posibilidad real permanentemente existente — que define el accionar y el pensar del ser humano de un modo especial, suscitando con ello un comportamiento específicamente político.

Por eso es que el criterio de la diferenciación entre amigos y enemigos tampoco significa, de ninguna manera, que un determinado pueblo deba ser eternamente el enemigo o el amigo de otro determinado pueblo; o bien que una neutralidad no sea posible o que no pueda ser políticamente razonable. Es tan sólo que el concepto de la neutralidad, como todo concepto político, también está subordinado al prerrequisito último de una posibilidad real de establecer agrupamientos del tipo amigo-enemigo. Si sobre la faz de la tierra existiese tan sólo la neutralidad, no sólo sería el fin de la guerra; sería también el fin de la neutralidad misma — de la misma forma en que cualquier política, incluso una política de evitar el combate, termina cuando desaparece en forma absoluta toda posibilida real de que se produzcan combates. Lo concluyente es siempre tan sólo que exista la posibilidad del caso decisivo del combate real, y de la decisión respecto de si este caso está, o no está dado.

Que el caso se produzca sólo en forma excepcional no anula su carácter determinante sino, por el contrario, lo fundamenta. Si bien las guerras no son hoy tan numerosas y frecuentes como antaño, no por ello ha dejado de aumentar su arrolladora furia total, en la misma y quizás hasta en mayor medida aún que en la que ha disminuido su número y su cotidianeidad. Aún hoy el "casus belli" sigue siendo el caso planteado "en serio". Podemos decir que aquí, al igual que en otras cuestiones, es justamente la excepción la que adquiere un significado especialmente decisivo y pone al descubierto el núcleo de las cosas. Porque recién en el combate real queda demostrada la consecuencia extrema del agrupamiento político en amigos y enemigos. Es desde esta más extrema posibilidad que la vida del ser humano adquiere su tensión específicamente *política*.

Un mundo en el cual la posibilidad de un combate estuviese totalmente eliminada y desterrada, una globo terráqueo definitivamente pacificado sería un mundo sin la diferenciación de amigos y enemigos y, por lo tanto, sería un mundo sin política. Podría

---

[Ð] Clausewitz (Vom Kriege, III. Teil, Berlin 1834, S. 140) dice: "La guerra no es otra cosa que la continuación del tránsito político con intromisión de otros medios". Para él, la guerra es un "mero instrumento de la política". Ciertamente, también es eso; pero su importancia para el conocimiento de la esencia de lo político no está agotada con ello. Bien mirado, por otra parte, en Clausewitz la guerra no es, por caso, uno entre muchos instrumentos sino la *última ratio* del agrupamiento en amigos y enemigos. La guerra tiene su propia "gramática" (es decir; sus propias leyes militar-técnicas), pero la política sigue siendo su "cerebro" por lo que la guerra no tiene una "lógica propia". A esta lógica la puede obtener precisamente y sólo de los conceptos de amigo y enemigo y lo que expresa la frase de la pág 141 es éste núcleo de todo lo político: "Puesto que la guerra pertenece a la política, adoptará de ella su carácter. En la medida en que la política se hace más imponente y poderosa en la misma medida lo hará la guerra; y esto puede alcanzar una altura en la cual la guerra llega a su forma absoluta". Hay numerosas frases, aparte de la citada, que demuestran la alta medida en que cada consideración política descansa sobre aquellas categorías políticas, en especial, por ejemplo, las expresiones sobre guerras de coalición y las alianzas, op.cit. pág. 135 y sigtes. Y también en H. Rothfels, *Carl von Clausewitz, Politik und Krieg*, Berlin 1920, Págs. 198, 202

existir en él toda una variedad de interesantes contraposiciones, contrastes, competencias e intrigas de toda clase; pero razonablemente no podría existir una contraposición en virtud de la cual se puede exigir del ser humano el sacrificio de la propia vida y en virtud de la cual se puede autorizar a seres humanos a derramar sangre y a dar muerte a otros seres humanos. Para una definición del concepto de lo político tampoco aquí se trata de si se considera deseable arribar a un mundo así, sin política, como un estado ideal de cosas. El fenómeno de lo político se hace comprensible solamente a través de su relación con la posibilidad real de establecer agrupamientos del tipo amigo-enemigo, más allá de los juicios de valor religiosos, morales, estéticos o económicos que de lo político se hagan a consecuencia de ello.

La guerra, en tanto medio político más extremo, revela la posibilidad de esta diferenciación entre amigos y enemigos, subyacente a toda concepción política, y es por eso que tiene sentido solamente mientras esta diferenciación se halle realmente presente en la humanidad o, al menos, mientras sea realmente posible. Por el contrario, una guerra librada por motivos "puramente" religiosos, "puramente" morales, "puramente" jurídicos o "puramente" económicos, carecería de sentido. De las contraposiciones específicas de estas esferas de la vida humana no se puede derivar el agrupamiento amigo-enemigo y, por lo tanto, tampoco se puede derivar una guerra. Una guerra no tiene por qué ser algo devoto, algo moralmente bueno, ni algo rentable. En la actualidad probablemente no es ninguna de esas cosas. Esta simple conclusión se enmaraña la mayoría de las veces por el hecho de que las contraposiciones religiosas, morales y de otro tipo se intensifican hasta alcanzar la categoría de contraposiciones políticas y con ello pueden producir el decisivo agrupamiento combativo de amigos y enemigos. Pero en cuanto se llega a este agrupamiento combativo, la contraposición decisiva ya no es más puramente religiosa, moral o económica, sino política. La cuestión en ese caso es siempre tan sólo la de si un agrupamiento del tipo amigo-enemigo está, o no, dada como posibilidad concreta, o como realidad; más allá de cuales hayan sido los motivos humanos lo suficientemente fuertes como para producir ese agrupamiento.

Nada puede escapar a este rasgo consecuencial de lo político. Si la oposición pacifista a la guerra pudiese hacerse tan fuerte como para llevar los pacifistas a la guerra contra los no-pacifistas; si esa oposición desatase una "guerra contra la guerra", con ello no haría más que probar que tiene realmente fuerza política porque, en dicho caso, sería lo suficientemente fuerte como para agrupar a los seres humanos en amigos y enemigos. Si la determinación de evitar la guerra se hace tan fuerte que ya no retrocede ni ante la guerra misma, es simplemente porque se ha vuelto un móvil político, es decir: afirma, aunque más no sea como eventualidad extrema, a la guerra y hasta al sentido de la guerra. En la actualidad ésta parece haberse constituido en una forma epecialmente extendida de justificar las guerras. La guerra se desarrolla así bajo la consigna de ser siempre la "última y definitiva guerra de la humanidad". Guerras de esta índole son, por necesidad, guerras especialmente violentas y crueles porque, *transponiendo lo político,* rebajan al enemigo simultáneamente tanto en lo moral como en las demás categorías, y se ven forzadas a hacer de él un monstruo inhumano que no sólo debe ser repelido sino *exterminado*, por lo que *ya no es tan sólo un enemigo que debe ser rechazado hacia dentro de sus propias fronteras*. Sin embargo, en la posibilidad de tales guerras puede demostrarse con especial claridad que la guerra, como posibilidad real, todavía existe en la actualidad y ello es lo único relevante en cuanto a la diferenciación entre amigos y enemigos y en cuanto a la comprensión de lo político.[16]

---

[16] El final de este Capítulo 3 es decisivo para el concepto de enemigo, en especial la frase:

> Guerras de esta índole son por necesidad guerras especialmente violentas y crueles porque, *transponiendo lo político,* rebajan al enemigo simultáneamente tanto en lo moral como en las demás categorías, y se ven forzadas a hacer de él un monstruo inhumano que no sólo debe ser repelido sino

4. EL ESTADO COMO ESTRUCTURA DE UNIDAD POLÍTICA, CUESTIONADO POR EL PLURALISMO [17]

Toda contraposición religiosa, moral, económica, étnica o de cualquier otra índole se convierte en una contraposición política cuando es lo suficientemente fuerte como para agrupar efectivamente a los seres humanos en amigos y enemigos. Lo político no reside en el combate mismo que, a su vez, posee sus leyes técnicas, psicológicas y militares propias. Reside, como ya fue dicho, en un comportamiento determinado por esta posibilidad real, con clara conciencia de la situación propia así determinada y en la tarea de distinguir correctamente al amigo del enemigo. Una comunidad religiosa que libra guerras, sea contra los miembros de otras comunidades religiosas, sea otro tipo de guerras, es una unidad política, más allá de constituir una comunidad religiosa. Es una magnitud política incluso si está en condiciones de evitar guerras mediante una prohibición válida para sus miembros, esto es: si puede negarle efectivamente la calidad de enemigo a un oponente. Lo mismo vale para una asociación de personas fundada sobre bases económicas como, por ejemplo, un grupo industrial o un sindicato. Incluso una "clase", en el sentido marxista del término, cesa de ser algo puramente económico y se convierte en una magnitud política cuando llega a este punto decisivo, es decir: cuando toma en serio la "*lucha*" de clases y trata a la clase adversaria como a un real enemigo para combatirlo, ya sea como Estado contra Estado, ya sea en una guerra civil dentro de un Estado. En un caso así, el combate real ya no transcurrirá según las reglas económicas sino que tendrá — aparte de los métodos del combate técnicamente entendidos en el sentido más estricto — sus compromisos, sus necesidades, sus coaliciones y sus orientaciones políticas. Si dentro del Estado el proletariado se adueña del poder político, lo que surgirá será sencillamente un Estado proletario; que será una estructura política en no menor grado en que lo es un Estado nacional, un Estado de sacerdotes, comerciantes, soldados, empleados públicos, o de cualquier otra categoría. Supongamos que se consiga agrupar a toda la humanidad en amigos y enemigos, según Estados proletarios y Estados capitalistas, de acuerdo con la

---

exterminado, por lo que *ya no es tan sólo un enemigo que debe ser rechazado hacia dentro de sus propias fronteras*.

Con esto queda claramente dicho que el concepto de enemigo aquí subyacente no tiene un sentido de exterminio sino de defensa; de medición de fuerzas y del logro de una frontera común. Sin embargo, también existe un concepto absoluto de enemigo que aquí se rechaza expresamente por inhumano. Es absoluto porque — y aquí cito ahora las formulaciones de un importante escrito de G. H. Schwabe del año 1959 — exige "la aceptación incondicional como lo absoluto y, simultáneamente, el sometimiento del individuo a su orden". Consecuentemente, exige no sólo la eliminación sino la "autoeliminación del enemigo mediante autoinculpación pública". G. H. Schwabe opina que esta autodestrucción del individuo reside ya "en la esencia de la alta civilización". (*Zur Kritik der Gegenwartskritik*, Mitteilungen der List-Gesellschaft, 10. Febrero 1959).

[17] (Pluralismo): Harold J. Laski (fallecido en 1950) pasó de su original individualismo liberal al marxismo justamente durante la época crítica de 1931/32. Sobre él, véase la monografía de Herbert A. Deane, *The Political Ideas of Harold J. Laski*, New York, Columbia University Press 1955. En la República Federal Alemana el pluralismo ha encontrado después de 1949 una aceptación general tan difundida que se la debería designar como la doctrina política imperante si no fuera que, detrás de la fachada de la común expresión "pluralismo", se mantienen las mismas profundas contraposiciones que ya hicieron tan contradictoria a toda la obra general de Laski y que se vuelven todavía más incompatibles a través de una Gran Coalición ideológica (de un pluralismo eclesiástico-moral-teológico con el liberal-individualista y con el social-sindicalista). El principio de subsidiareidad puede servir aquí de prueba, precisamente porque presupone en la sociedad una unidad de última instancia (y no una pluralidad de última instancia) y porque precisamente esta unidad es la que se vuelve problemática cuando queda cuestionada la homogeneidad o heterogeneidad concretas de los distintos portadores de la ayuda social. Un excelente tratamiento sistemático del problema general lo ofrece Joseph H. Kaiser in la sección "*Pluralistische Diagnosen und Konstruktionen*" de su libro "*Die Repräsentation organisierter Interessen*" Berlin (Duncker & Humblot) 1956, Pág. 313 y siguientes. Sin embargo, el principio de subsidiareidad todavía no surge aquí como piedra de toque. En contrapartida, el escrito "*Kritische Erwägungen zum Subsidiaritätsprinzip*" de Trutz Rendtorff, en la revista "*Der Staat*", Tomo I, 1962, Pág. 405-430, trata el problema del pluralismo (Pág. 426/28: Reinterpretación del principio de subsidiareidad de del pluralismo).

contraposición de proletarios y burgueses. En ese caso, lo que se manifestará será toda la realidad política que han obtenido estos conceptos, al principio y en apariencia tan "puramente" económicos. Supongamos, por el contrario, que la fuerza política de una clase, o de cualquier otra agrupación dentro de un pueblo, sólo alcanza para impedir toda guerra librada hacia el exterior, sin poseer por si misma la capacidad o la voluntad de hacerse cargo del poder estatal, de diferenciar por si misma a amigos de enemigos y, en caso necesario, de librar una guerra. En un caso como éste, la unidad política se habrá destruido.

Lo político puede adquirir su fuerza de los más diversos ámbitos de la vida humana; de contraposiciones religiosas, económicas, morales y otras. No indica a una esfera de acción en particular sino tan sólo al *grado de intensidad* de una asociación o disociación de personas cuyas motivaciones pueden ser de ídole religiosa, nacional (tanto en sentido étnico como cultural), económica, etc. pudiendo estas motivaciones producir diferentes uniones y divisiones en distintas épocas. El agrupamiento real en amigos y enemigos es esencialmente tan fuerte y decisivo que la contraposición no-política — en el mismo momento en que produce el agrupamiento — procede a relegar a un segundo plano sus criterios y motivos, hasta ese momento "puramente" religiosos, "puramente" económicos o "puramente" culturales. La contraposición no-política queda así sojuzgada por las condiciones y las exigencias de una situación que ya se ha vuelto política; condiciones y exigencias que frecuentemente parecen inconsecuentes e "irracionales" desde el punto de partida inicial "puramente" religioso, "puramente" económico, o de cualquier otra clase de "pureza". De cualquier modo que sea, un agrupamiento orientado al caso decisivo es siempre político. Por ello es que constituye el agrupamiento *decisivo* y, consecuentemente, la unidad política — cuando existe en absoluto — constituye la unidad decisiva, siendo "soberana" en el sentido de que, por necesidad conceptual, el poder de decisión sobre del caso decisivo debe residir en ella, aún si el caso es excepcional.

La palabra "soberanía" tiene aquí un sentido bien definido, al igual que la palabra "unidad". Estos términos de ningún modo significan que, si una persona pertenece a una unidad política, cada detalle de su vida de tiene que estar determinado y comandado desde lo político; ni tampoco implican que un sistema centralizado debe aniquilar a todas las demás organizaciones o corporaciones. Puede suceder que consideraciones de tipo económico resulten ser más fuertes que toda la voluntad del gobierno de un Estado supuestamente neutral en materia económica. Del mismo modo, el poder de un Estado supuestamente neutral en materia confesional, encuentra fácilmente sus límites en las convicciones religiosas imperantes. Pero lo que realmente importa es siempre y tan sólo el caso del conflicto. Si las fuerzas opositoras económicas, culturales o religiosas son tan fuertes como para tomar por si mismas la decisión sobre el caso determinante, ello será porque, sencillamente, se han constituido en la nueva substancia de la unidad política. Si no son lo suficientemente fuertes como para impedir una guerra decidida en contra de sus propios intereses y principios, pues entonces quedará demostrado que no han llegado al punto decisorio de lo político. Si son lo suficientemente fuertes como para impedir una guerra, decidida por la conducción del Estado y perjudicial a sus intereses o principios, pero no lo sufientemente fuertes como para tomar por si mismas la decisión de determinar una guerra, pues entonces y en ese caso, ya no existe una magnitud política coherente. Sea cual fuere la relación de fuerzas: la unidad política es necesaria como consecuencia de la orientación hacia el posible caso decisivo del combate real contra el enemigo real. Y, o bien es soberana en este sentido (y no en algún otro sentido absolutista) para determinar la unidad decisiva en cuanto al agrupamiento en amigos y enemigos, o bien no existe en absoluto.

La muerte y el fin del Estado se proclamaron algo apresuradamente cuando se reconoció la gran importancia política que tienen las asociaciones económicas dentro del Estado y, en especial, cuando se observó el crecimiento de los sindicatos en contra de cuya herramienta de poder — la huelga — las leyes del Estado resultaban bastante impotentes.

Por lo que puedo ver, esto surgió como doctrina constituida recién a partir de 1906 y 1907 entre los sindicalistas franceses.[Φ] De los teóricos del Estado que pueden ser citados en este contexto, *Duguit* es el más conocido. Desde 1901 ha intentado rebatir el concepto de soberanía y la imagen de la personalidad del Estado con algunos certeros argumentos dirigidos contra una metafísica estatista carente de crítica y contra las personificaciones del Estado que, en última instancia, no son sino residuos de la época del principado absolutista. En lo esencial, sin embargo, no ha acertado con el real sentido político de la idea de soberanía. Algo similar es válido también para la llamada teoría pluralista del Estado, de G.D.H. *Cole* y Harold J. *Laski*,[Ð] surgida en los países anglosajones. Su pluralismo consiste en negar la unidad soberana del Estado — es decir: en negar la unidad política — y subrayar constantemente que el individuo vive en medio de una multiplicidad y diversidad de uniones y relaciones sociales. Es miembro de una congregación religiosa, una nación, un sindicato, una familia, un club deportivo y muchas otras "asociaciones" que lo determinan con diferente intensidad, según el caso, obligándolo a una "pluralidad de compromisos de fidelidad y lealtad", sin que por ello alguien pueda decir que alguna estas asociaciones es incondicionalmente determinante y soberana. Muy por el contrario, estas distintas "asociaciones", cada una en un campo diferente, podrían terminar siendo las más fuertes y el conflicto de las fidelidades y lealtades sólo se resolvería caso por caso. Uno podría imaginar, por ejemplo, que los miembros de un sindicato sigan concurriendo a la iglesia, a pesar de que la consigna del sindicato es abandonar el culto, mientras simultáneamente las mismas personas tampoco obedecen la exhortación de su iglesia a abandonar el sindicato.

En este ejemplo se hace especialmente patente la coordinación de asociaciones religiosas y gremiales que puede llegar a impulsar una alianza entre iglesias y sindicatos en virtud de su contraposición conjunta contra el Estado. Esta alianza es típica del pluralismo que se observa en los países anglosajones. Su punto de partida teórico, aparte de la teoría corporativa de *Gierke*, ha estado por sobre todo en el libro de *J. Neville Figgis* sobre "Las

---

Φ "*Cette chose énorme... la mort de cet être fantastique, prodigieux, qui a tenu dans l'histoire une place si colossale: l'Etat est mort* " E. Berth, cuyas ideas provienen de Georges Sorel stammen, en *Le Mouvement socialiste*, Octubre 1907, pág. 314. Léon Duguit cita estos pasajes en sus discursos *Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'Etat*, 1ª Edic. 1908; y se conformaba con decir que el Estado concebido como soberano y como persona estaba muerto o a punto de morir (Pág. 150: *L'Etat personnel et souverain est mort ou sur le point de mourir*). En la obra de Duguit *L'Etat*, Paris 1901, aún no se encuentran frases como ésa, aunque la crítica al concepto de soberanía ya es la misma. Otros ejemplos interesantes de este diagnóstico sindicalista del Estado actual se hallan en Esmein, *Droit constitutionnel* (7ª Edición de Nézard) 1921, I, Pág. 55 y sig., y, sobre todo, en el especialmente interesante libro de Maxime Leroy, *Les transformations de la puissance publique* 1907. La doctrina sindicalista debe distinguirse de la construcción marxista también en lo referente a su diagnóstico del Estado. Para los marxistas el Estado no está muerto ni moribundo; es, por el contrario, necesario como medio para la concreción de la sociedad sin clases — con lo cual recién esta sociedad prescindirá del Estado — y provisoriamente todavía es real. En el Estado soviético ha encontrado nuevas energías y nueva vida justamente con la ayuda de la doctrina marxista.

Ð Una comprensiva y plausible recopilación de las tesis de Cole (formulada por él mismo) ha sido impresa en las publicaciones de la *Aristotelian Society*, Tomo. XVI (1916), Pág. 310-325. La tesis central también aquí dice: los Estados son esencialmente iguales a las otras especies de asociaciones humanas. De los escritos de Laski cabe mencionar: *Studies in the Problem of Sovereignty* 1917; *Authority in the Modern State* 1919; *Foundations of Sovereignty* 1921. *A Grammar of Politics* 1925, *Das Recht und der Staat*, Zeitschr. für öffentl. Recht, Tomo. X (1930), Pág. 1-25. Literatura adicional en Kung Chuan Hsiao, *Political Pluralism*, London 1927. Crítica del pluralismo: W. Y. Elliott en *The American Political Science Review* XVIII (1924), Pág. 251 y sig., y *The pragmatic Revolt in Politics*, New York 1928; Carl Schmitt, *Staatsethik und pluralistischer Staat*, Kant-Studien XXXV (1930), Pág. 28-42. Sobre la fragmentación pluralista del actual Estado alemán y la transformación del parlamento en la una vidriera de un sistema pluralista: Carl Schmitt, *Der Hüter der Verfassung*, Tübingen 1931, Pág. 73 y sig.

Iglesias en el Estado Moderno" (1913).[ђ] El proceso histórico al que Laski hace referencia una y otra vez, y que evidentemente lo ha impresionado sobremanera, es la tan simultánea como malograda maniobra de Bismarck contra la iglesia católica y contra los socialistas. En ocasión del "*Kulturkampf* " contra la iglesia de Roma quedó demostrado que ni siquiera un Estado poseedor de la fuerza inquebrantada del Imperio Bismarckiano es absolutamente soberano ni todopoderoso. Como que este Estado tampoco salió vencedor de su lucha contra las organizaciones obreras socialistas, ni en el campo económico habría estado en condiciones de quitar de manos de los sindicatos el poder residente en el "derecho de huelga".

En gran medida esta crítica es acertada. Los enunciados acerca de la "omnipotencia" del estado son de hecho, frecuentemente tan sólo secularizaciones superficiales de fórmulas teológicas referidas a la omnipotencia divina, y la doctrina alemana del Siglo XIV acerca de la "personalidad" del Estado es, en parte una antítesis polémica dirigida contra la personalidad del príncipe "absoluto", y en parte una maniobra para desviar hacia el Estado, entendido como "tercero superior", la disyuntiva de: o soberanía del Príncipe, o soberanía popular. Pero con ello todavía no esta respondida la pregunta acerca de cual es la "unidad social" (si se me permite utilizar aquí el impreciso y liberal concepto de lo "social") que decidirá el caso conflictivo y determinará el decisivo agrupamiento según amigos y enemigos. Ni una Iglesia, ni un sindicato, ni una alianza entre ambos, habría prohibido o evitado una guerra que el Imperio Alemán bajo Bismarck hubiese querido librar. Por supuesto que Bismarck no podía declararle la guerra al Papa, pero eso tan sólo porque el Papa mismo ya no tenía ningún *jus belli*; ni tampoco los sindicatos socialistas pensaron en presentarse como "*partie beligérante*". En todo caso, ninguna instancia hubiera querido, o podido, oponerse a una decisión tomada por el gobierno alemán de aquél entonces sobre el conflicto determinante, sin convertirse en enemigo político y sufrir todas las consecuencias inherentes a este concepto, y viceversa: ni la Iglesia ni sindicato alguno plantearon la guerra civil.[Φ] Esto es suficiente para fundamentar un concepto

---

[ђ] Figgis, *Churches in the modern State*, London 1913, quien, dicho sea de paso, informa (pág 249) que Maitland — cuyas investigaciones histórico-jurídicas también influenciaron a los pluralistas — dijo del Derecho Corporativo Alemán (*Deutsches Genossenschaftsrecht*) de Gierke que era el libro más formidable que jamás leyera (*the greatest book he had ever read*). También opina que el conflicto medieval ente el Estado y la Iglesia — es decir: entre el Papa y el Emperador, y más precisamente todavía: entre el estamento clerical y los estamentos seglares — no fue un conflicto entre distintas sociedades (*societies*) sino una guerra civil en el interior de la misma unidad social. Hoy, en cambio, serían dos sociedades — *duo populi* — que se enfrentan. En mi opinión esto es acertado. Porque mientras que durante la época anterior al cisma la relación entre el Papa y el Emperador todavía podía expresarse con la fórmula de que el Papa poseía la *auctoritas* y el Emperador la *potestas* — con lo que existió una distribución dentro de la misma unidad — la doctrina católica desde el Siglo XII se ha mantenido firme en que Iglesia y Estado constituyen dos *societates*, y hasta que ambas son *societates perfectae* (cada una en su ámbito soberana y autárquica). En ello, de parte de la Iglesia se reconoce, naturalmente, una sola Iglesia como *societas perfecta* mientras que, del lado estatal, aparece una pluralidad (cuando no una multitud) de *societates perfectae* cuya "perfección" se vuelve, en todo caso, muy problemática dado su gran número. Una sinopsis por demás clara de la doctrina católica la ofrece Paul Simon en su trabajo *Staat und Kirche* (Deutsches Volkstum, Hamburg, Cuaderno de Agosto 1931, Pág. 576-596). La coordinación de Iglesias y sindicatos, típica de la doctrina pluralista anglosajona, es por supuesto impensable en la teoría católica. Tampoco la Iglesia Católica podría dejarse tratar en un plano de igualdad esencial con una internacional sindical. Como Elliot acertadamente observa, a Laski la Iglesia le sirve sólo como *stalking horse* para los sindicatos. Por lo demás falta, tanto de parte católica como de parte de esos pluralistas, un claro y profundo esclarecimiento de las teorías de ambas partes y de sus relaciones recíprocas.

[Φ] Desde el momento en que Laski se refiere a la controversia de los católicos ingleses con Gladstone, cabe citar aquí las siguientes frases de quien fuera más tarde el Cardenal Newman contenidas en la carta que le enviara al duque de Norfolk (1874, sobre el escrito de Gladstone »Los decretos del Vaticano y su importancia para la lealtad de los súbditos«): "Supongamos que Inglaterra quisiera hacer zarpar sus barcos para apoyar a Italia contra el Papa y sus aliados. Los católicos ingleses estarían muy indignados por eso; tomarían partido por el Papa aún antes del comienzo de la guerra y utilizarían todos los medios constitucionales para evitarla. Pero ¿quién cree que, una vez desatada la guerra, sus acciones consistirían en algo diferente de oraciones y

razonable de soberanía y de unidad. La unidad política es simplemente, por su esencia, la unidad determinante, y es indiferente de cuales fuerzas alimenta sus últimas motivaciones psíquicas. Cuando existe, es la unidad suprema; es decir: la unidad que decide los casos de gravedad determinante.

El hecho de que el *Estado* constituya una unidad — y, más aún: la unidad determinante — se debe a su carácter político. Una teoría pluralista es, o bien la Teoría de un Estado que ha logrado su unidad mediante la federación de coaliciones sociales, o bien tan sólo una teoría de la disolución o la impugnación del Estado. Cuando niega su unidad y lo pone, en calidad de "asociación política", en un mismo plano de igualdad con otras asociaciones — por ejemplo: religiosas o económicas — debería, ante todo, responder la pregunta relativa al contenido específico de lo político. Pero en ninguno de los muchos libros de Laski se puede encontrar una definición específica de lo político, aún cuando constantemente se hable en ellos de Estado, política, soberanía y "government". El Estado simplemente se transforma en una asociación que compite con otras asociaciones. Se convierte en una *sociedad* junto con — y entre — algunas otras sociedades que existen dentro o fuera del Estado. Éste es el "pluralismo" de esta Teoría del Estado que dirige todo su ingenio contra anteriores exageraciones del Estado; contra su "señorío" y su "personalidad", contra su "monopolio" de la unidad suprema, mientras en todo ello sigue quedando ininteligible qué es lo que la unidad política habría de ser en absoluto. A veces aparece — en el viejo estilo liberal — como mero sirviente de una sociedad esencialmente determinada por lo económico; a veces de forma pluralista como una clase especial de sociedad, esto es: como una asociación más entre otras asociaciones; y a veces, finalmente, como un producto de la federación de coaliciones sociales; o incluso como una especie de asociación-federadora de otras asociaciones. Lo que queda sin explicar es por qué motivo los seres humanos, al lado de asociaciones religiosas, culturales, económicas y demás, todavía construyen una asociación política y en qué consiste el sentido político específico de este último tipo de asociación. En esto no se percibe una línea firme y definida de pensamiento, y como concepto último, abarcador, enteramente monista-universal y de ningún modo pluralista, aparece la "society" en Cole y la "humanity" en Laski.

Esta teoría pluralista del Estado es, por sobre todo, pluralista en si misma. Esto es: en realidad, no posee un núcleo central. Recoge sus temas intelectuales de entre los más diversos círculos de ideas (religión, economía, liberalismo, socialismo, etc.). Ignora el concepto central de toda Teoría del Estado — lo político — y ni siquiera considera la posibilidad de que el pluralismo de las asociaciones podría conducir a una unidad política de estructura federal. Permanece completamente atascada en un individualismo liberal porque, en última instancia, no hace más que jugar a enfrentar a las asociaciones entre si en beneficio del individuo libre y sus asociaciones libres; con lo que todas las cuestiones y conflictos terminan siendo decididos por el individuo. En honor a la verdad, no existe una "sociedad" o una "asociación" política. Existe tan sólo una unidad política; una "comunidad" política. La posibilidad concreta de agrupamientos del tipo amigo-enemigo es suficiente para crear, por sobre lo puramente social-asociativo, una unidad determinante — que es algo específicamente diferente y constituye algo decisivo frente a las demás asociaciones.[Ð] Cuando esta unidad desaparece hasta como eventualidad, desaparece también incluso lo político. Solamente desconociendo o no respetando la esencia de lo político es posible colocar a una "asociación" política al lado de otra asociación religiosa, cultural, económica, o de cualquier otra índole, para hacerla competir con todas las demás. En todo caso, del concepto de lo político — como se verá más

---

esfuerzos para su terminación? ¿Sobre qué base se podría afirmar que darían algún paso de naturaleza traicionera?"

[Ð] »Podemos decir que, el día de la movilización, la sociedad existente hasta ese momento se transformó en comunidad «, E. Lederer, Archiv f. Soz.-Wiss. 39 (1915), Pág. 349.

adelante — se desprenden consecuencias pluralistas, pero no en el sentido de que *dentro* de una y la misma unidad política se pueda colocar un pluralismo en el lugar del agrupamiento determinante de amigos y enemigos sin con ello destruir también a lo político en si mismo.

5. LA DECISIÓN SOBRE LA GUERRA Y EL ENEMIGO

Al Estado, en su calidad de unidad política esencial, le corresponde el *jus belli*; es decir: la posibilidad real, de determinar, y dado el caso de combatir, a un enemigo en virtud de una decisión autónoma. Los medios técnicos con los cuales se libra el combate, la organización vigente de las fuerzas armadas, la magnitud de las chances de ganar la guerra, todo ello es irrelevante aquí siempre y cuando el pueblo políticamente unido esté dispuesto a combatir por su existencia y por su independencia, siendo que por decisión autónoma ha determinado en qué consiste esa independencia y esa libertad. La tendencia del desarrollo tecnológico militar aparentemente apunta a que, quizás, ya quedan sólo pocos Estados cuyo poderío industrial les permite librar una guerra con chances de éxito, mientras que Estados más pequeños y más débiles, ya sea de modo voluntario o forzado, renuncian al *jus belli* cuando no consiguen resguardar su independencia mediante una correcta política de alianzas. Esta evolución no demuestra que la guerra, el Estado y la política han cesado de existir. Cada uno de los innumerables cambios y trastornos de la Historia y de la evolución de la humanidad ha producido nuevas formas y nuevas dimensiones del aglutinamiento político, destruyendo anteriores arquitecturas políticas, produciendo guerras externas y guerras civiles, aumentando o disminuyendo el número de las unidades políticas organizadas.

El Estado como unidad política determinante ha concentrado en si mismo una atribución enorme: la de la posibilidad de librar una guerra y, con ello, la de disponer sobre la vida de los seres humanos. Y esto es así porque el *jus belli* contiene un atributo semejante: significa la doble posibilidad de exigir de los miembros del pueblo propio el estar dispuestos a matar y a morir, con el objeto de matar a las personas ubicadas del lado del enemigo. Sin embargo, la tarea de un Estado normal consiste en lograr, por sobre todo, una pacificación completa *dentro* del Estado y su territorio; construir "la tranquilidad, la seguridad y el orden" para crear con ello la situación *normal* que es condición para que las normas jurídicas puedan imperar en absoluto desde el momento en que toda norma presupone una situación normal y ninguna norma puede ser válida en una situación que la desafía de modo completamente anormal.

Esta necesidad de lograr la pacificación intra-estatal conduce, en situaciones críticas, a que el Estado como unidad política en si, mientras existe, pueda también determinar al "enemigo interno". Es por ello que en todos los Estados, bajo alguna forma, existe lo que el Derecho Público de las repúblicas griegas conoció como declaración de *polemios* y el Derecho Público romano como declaración de *hostis*; es decir: formas de repudio, ostracismo, exclusión, colocación *hors-la-loi* — en síntesis, alguna forma de *declarar un enemigo interno*, ya sea con medidas más severas o más beningnas; vigentes *ipso facto* o establecidas de modo jurídico mediante leyes especiales; ya sea manifiestas o encubiertas en descripciones genéricas. Éste es — de acuerdo al comportamiento de quien ha sido declarado enemigo del Estado — el signo distintivo de la guerra civil; vale decir: de la desintegración del Estado como unidad política organizada, internamente pacificada, encerrada en si misma en cuanto a lo territorial e impenetrable para extraños. Mediante la guerra civil es que, luego, se decidirá el destino que correrá esta unidad. Para un Estado de Derecho Constitucional burgués esto no es menos válido — y hasta por el contrario, quizás sea aún más naturalmente válido — que para cualquier otro Estado. Porque, como lo expresa Lorenz *von Stein*, en un "Estado Constitucional" la Constitución es "*la expresión del orden social y de la existencia de la propia sociedad constituída por los ciudadanos de un Estado. En el momento en que es agredida, el combate forzosamente tiene que*

decidirse por fuera de la Constitución y del Derecho, es decir: ***por medio del poder de las armas***".

En la Historia de Grecia, el ejemplo más notorio de esto probablemente es la *psefismata* de Demofanto; esa decisión pública que el pueblo de Atenas pronunció en el año 410 AC luego de la Expulsión de los Cuatrocientos y por medio de la cual establecía que todo aquél que intentase disolver la democracia ateniense se declaraba "un enemigo de los atenienses" (*polemios esto Athenaion*). Otros ejemplos y bibliografía al respecto pueden hallarse en Busolt-Swoboda "*Griechische Staatskunde*", 3ª Edición 1920, páginas 231 y 532. Sobre la declaración anual de guerra que los éforos espartanos hacían a los helotas que vivían dentro del Estado espartano, véase *op.cit.* pág 670. En referencia a la declaración de *hostis* y las proscripciones en el Derecho Público romano, véase Mommsen *Rom.Staatsrecht* III, 5, 1240. Por ostracismos y expulsiones, aparte de los libros de texto conocidos de la Historia del Derecho alemán, véase sobre todo Ed.Eichmann "*Acht und Bann im Reichsrecht des Mittelalters*" 1909. En la práctica de los jacobinos y del Comité de Salud Pública, descriptas en la Historia de la Revolución Francesa de Aulard, se encuentran numerosos ejemplos de declaraciones de *hors-la-loi*. A destacar es un informe del Comité de Salud Pública citado por E. Friesenhahn, ("*Der politische Eid*", 1928): "*Depuis le peuple français à manifesté sa volonté* ***tout ce qui lui est opposé est hors le souverain; tout ce qui est hors le souverain, est ennemi...*** *Entre le peuple et ses ennemis il n'y a plus rien de commun que le glaive*." [18] Una proscripción puede también instrumentarse suponiendo en los miembros de determinadas religiones o partidos una escasa disposición hacia la paz o hacia el acatamiento de las normas legales. Hay innumerables ejemplos de esto en la Historia política de los cismáticos y herejes. En relación a ellos es característica la argumentación de Nicolás de Vernuls (*De una et diversa religione*, 1646): el hereje no debe ser tolerado dentro del Estado ni aún si es pacífico, porque personas que son como los herejes ni siquiera pueden ser pacíficas. (citado por H. J. Elias, *L'église et l'état*, Revue belge de philologie et d'histoire, V (1927), Cuaderno 2/3). Las formas menos violentas de las declaraciones de *hostis* son numerosas y diversas: confiscaciones, expatriaciones, prohibiciones de asociación o de reunión, exclusión de cargos públicos, etc. El pasaje anteriormente citado de Lorenz von Stein se encuentra en su relato del desarrollo político-social de la Restauración y de la monarquía de Julio en Francia, "*Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich*", Tomo I: "Der Begriff der Gesellschaft", Edición de G. Salomon, Pág. 494.

La facultad de disponer de la vida y de la muerte de una persona por medio de un veredicto, el *jus vitae ac necis*, puede residir también en alguna otra estructura existente dentro de la unidad política como, por ejemplo la familia o el jefe de la misma; pero, mientras la unidad política subsista como tal, no puede residir en ella el *jus belli* o derecho a declarar un *hostis*. Incluso el derecho a la venganza de sangre entre familias o estirpes debería quedar suspendida, al menos durante el transcurso de una guerra, si una unidad política ha de existir en absoluto. Un grupo humano que quisiese prescindir de estas consecuencias de la unidad política ya no sería un grupo político, puesto que renunciaría a la posibilidad de tomar la decisión determinante en cuanto a quién considerará y tratará como enemigo. A través del poder sobre la vida física de las personas, la comunidad

---

[18] En la fórmula »*tout ce qui est hors le souverain est ennemi*« queda de relieve la convergencia de la arquitectura estatal de Rousseau con la de Thomas Hobbes. La convergencia se refiere al Estado en tanto unidad política que, en sí, conoce solamente la paz y reconoce al enemigo tan sólo fuera de si misma. En el final, posteriormente omitido, del Capítulo 8, Libro IV del Contrato Social, Rousseau dice de la guerra civil: »ils deviennent tous ennemis; alternativement persécutés et persécuteurs; chacun sur tous et tous sur chacun; l'intolérant est l'homme de Hobbes, l'intolérance est la guerre de l'humanité«. Sobre esto observa Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise, ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* (Freiburg/München, Editorial Karl Albert) 1959, Pág. 22 y 161, Nota 48, que esta sorprendente frase denota la conexión subterránea existente entre la guerra civil religiosa y la Revolución Francesa.

política se eleva por sobre cualquier otra especie de comunidad o sociedad. Dentro de la comunidad podrán luego existir subestructuras secundarias de carácter político, con facultades propias o transferidas, inlcuso con un *jus vitae ac necis* restringido a los miembros del grupo más estrecho.

Una comunidad religiosa, una Iglesia, puede exigir de su miembro que muera por su fe y que soporte el martirio, pero solamente en beneficio de la salvación de su propia alma; no en beneficio de la comunidad eclesiástica establecida como estructura de poder terrenal. De otro modo se convierte en una magnitud política; sus guerras sagradas y sus cruzadas son acciones que descansan sobre una decisión de declarar enemigos, al igual que las demás guerras. En una sociedad determinada económicamente cuyo órden — esto es: cuyo funcionamiento previsible dentro de un ámbito de categorías económicas — se desarrolla normalmente, bajo ningún punto de vista puede exigirse que algún miembro de la sociedad sacrifique su vida en aras de un funcionamiento sin sobresaltos. Fundamentar con argumentos utilitarios una exigencia semejante sería, justamente, contradecir los principios individualistas de un orden económico liberal; algo que jamás podría justificarse partiendo de las normas o ideales de una economía pensada para ser autónoma. El individuo aislado es libre de morir por lo que quiera; esto constituye, como todo lo esencial en una sociedad liberal-individualista, una "cuestión absolutamente privada" — es decir: materia de una decisión libre, no controlada, que no es de incumbencia de nadie aparte de la persona que por si misma toma la decisión.

La sociedad que funciona sobre bases económicas tiene medios de sobra para quitar de su circuito al que sucumbió en la lucha competitiva, al que no tuvo éxito y aún al "molesto". Puede volverlo inofensivo de una manera no-violenta, "pacífica"; o bien y dicho en forma concreta: puede dejarlo morir de hambre si no se subordina voluntariamente. A una sociedad puramente cultural o civilizatoria seguramente no le faltarán "indicaciones sociales" para librarse de amenazas indeseadas o de desarrollos indeseados. Pero ningún programa, ningún ideal, ninguna norma y ninguna finalidad otorgan un derecho a disponer sobre la vida física de otras personas. Exigir seriamente de los seres humanos que maten a seres humanos y que estén dispuestos a morir para que el comercio y la industria de los sobrevivientes florezca, o para que la capacidad de consumo de los nietos aumente, constituye algo tenebroso y demencial. Anatematizar la guerra calificándola de homicidio y luego exigir de las personas que libren una guerra, y que maten y se dejen matar en esa guerra, para que "nunca más haya guerras", constituye una estafa manifiesta. La guerra, la disposición a morir de los combatientes, el dar muerte físicamente a seres humanos que están del lado del enemigo, todo eso no tiene ningún sentido normativo y sólo tiene un sentido existencial. Específicamente: sólo tiene sentido en la realidad de una situación de combate real contra un enemigo real; no en algún ideal, programa o normativa cualquiera. No existe ningún objetivo racional, ninguna norma por más justa que sea, ningún programa por más ejemplar que sea, ningún ideal social por más hermoso que sea, ninguna legitimidad o legalidad, que pueda justificar que por su causa los seres humanos se maten los unos a los otros. Cuando semejante destrucción física de vidas humanas no ocurre a partir de una auténtica afirmación de la propia forma existencial frente a una negación igual de auténtica de esta forma existencial, sucede que simplemente no puede ser justificada. Tampoco con normas éticas o jurídicas se puede fundamentar una guerra. Si existen realmente enemigos, en el sentido auténtico y esencial con el que aquí los hemos entendido, entonces tiene sentido — pero sólo sentido político — repelerlos físicamente y combatir con ellos si es necesario.

Que la justicia no pertenece al concepto de la guerra ya es de dominio público desde Grotius.[Φ] Las construcciones intelectuales que exigen una guerra justa sirven, por lo

---

Φ *De jure belli ac pacis*, 1. I, c. I, N. 2: »*Justitiam in definitione (sc. belli) non includo.*« En la escolástica medieval la guerra contra los infieles se consideraba como *bellum justum* (consecuentemente: como guerra; no como "embargo", "medida pacífica" o "sanción")

común, a un objetivo político. Exigir de un pueblo políticamente unido que libre guerras sólo por motivos justos es, en realidad, o bien algo obvio si significa que la guerra sólo debe librarse contra un enemigo real, o bien detrás de ello se esconde el intento político de transferir a otras manos la disposición del *jus belli* y encontrar normas jurídicas sobre cuyo contenido y aplicación puntual ya no decidirá el Estado mismo sino algún otro tercero, el que de esta manera decidirá quién es el enemigo. Mientras un pueblo exista en la esfera de lo político, deberá determinar por si mismo la diferenciación de amigos y enemigos, aunque sea tan sólo en el más extremo de los casos y aún así debiendo decidir, también, si este caso extremo se ha dado — o no. En ello reside la esencia de su existencia política. Si ya no tiene la capacidad o la voluntad para establecer esta diferenciación, cesará de existir políticamente. Si permite que un extraño le imponga quién es su enemigo y contra quién le está — o no — permitido luchar, ya no será un pueblo políticamente libre y quedará incluido en, o subordinado a, otro sistema político. Una guerra no adquiere su sentido por ser librada en virtud de ideales o normas jurídicas sino por ser librada contra un enemigo real. Todas las imprecisiones de la categoría amigo-enemigo se explican por el hecho de que se las confunde con toda clase de abstracciones o normas.

Un pueblo políticamente existente no puede, pues, dado el caso y por medio de una decisión propia y a propio riesgo, renunciar a diferenciar amigos de enemigos. Podrá declarar solemnemente que condena la guerra como método de resolución de conflictos internacionales y que renuncia a emplearla como "herramienta de política nacional", tal como sucedió en el denominado Pacto Kellogg de 1928 [Ð] Con ello, ni ha renunciado a la guerra como herramienta de política internacional (y una guerra que sirve a la política internacional puede ser peor que otra que sirve solamente a una política nacional), ni tampoco ha "condenado" o "proscripto" a la guerra en si misma. En primer lugar, una declaración como ésa depende completamente de determinadas reservas condicionales que se sobreentienden, ya sea de modo explícito o implícito. Por ejemplo, el prerrequisito de la existencia propia como Estado; la defensa propia; las condiciones implícitas en acuerdos existentes; el derecho a una supervivencia libre e independiente, etcétera. En segundo lugar, estos prerrequisitos, en cuanto a su estructura lógica, no constituyen simples excepciones a la norma sino, por el contrario, son los que precisamente le otorgan a la norma su contenido concreto en absoluto. No son excepciones condicionales constituyendo restricciones periféricas de la obligación sino prerrequisitos normativos sin los cuales la obligación carece de sentido. En tercer lugar, mientras hay un Estado independiente, es este Estado mismo el que decide si se ha dado — o no — el caso de un prerrequisito de esa naturaleza (defensa propia, agresión del contrincante, violación de acuerdos preexistentes incluyendo al Pacto Kellog mismo, etc.). En cuarto lugar y por último, es hasta imposible "proscribir" a "la guerra". Solamente se pueden proscribir

---

[Ð] La traducción alemana oficial (Reichsgesetzblatt 1929, II, Pág. 97) dice "*reprobar* (*verurteilen*) a la guerra como medio para la resolución de conflictos internacionales" mientras que el texto anglo-americano habla de *condemn* y el francés de *condamner*. El texto del Pacto kellog del 27 Augosto de 1929 con las reservas más importantes (Inglaterra: honor nacional, defensa propia, Constitución de la Sociedad de las Naciones y Locarno, bienestar e intangibilidad de regiones como Egipto, Palestina etc.; Francia: defensa propia, Constitución de la Sociedad de las Naciones, Locarno y tratados de Neutralidad, sobre todo observancia del Pacto Kellog mismo; Polonia: defensa propia, observancia del Pacto Kellog mismo, Constitución de la Sociedad de las Naciones) esta impreso en el cuaderno de referencia *Der Völkerbund und das politische Problem der Friedenssicherung*, Teubners Quellensammlung für den Geschichtsunterricht, IV 13, Leipzig 1930. El problema general de las reservas no ha tenido aún un tratamiento sistemático, ni siquiera allí en dónde detalladas exposiciones han tratado el tema de la sacrosantidad de los tratados y la frase de *pacta sunt servanda*. Un inicio por demás meritorio del hasta ahora inexistente tratamiento del tema se encuentra, sin embargo, en Carl Bilfinger, *Betrachtungen über politisches Recht*, Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht, Tomo. I, Pág. 57 y sig., Berlin 1929. Por el problema general de una humanidad pacificada, cf. lo expuesto bajo el punto 6 en el texto. Sobre que el Pacto Kellog no prohibe sino que sanciona, cf. Borchardt, *The Kellogg Treaties sanction war*, Zeitschr. f. ausl. öffentl. Recht 1929, Pag. 126 y sig., y Arthur Wegner, *Einführung in die Rechtswissenschaft* II (Göschen Nr. 1048), Pág. 109 y sig.

personas, pueblos, Estados, clases sociales, religiones, etc. a los cuales se los declara enemigos mediante una "proscripción". De este modo, tampoco una solemne "proscripción de la guerra" consigue eliminar la diferenciación de amigos y enemigos sino que le otorga a esta diferenciación un nuevo contenido y una nueva vida a través de nuevas posibilidades de declarar un *hostis*.

Eliminando esta diferenciación se elimina la vida política en absoluto. De ningún modo está librado a la discreción de un pueblo con existencia política el eludir esta dramática diferenciación mediante proclamaciones conjuratorias. Si una parte del pueblo declara no conocer enemigos, depende de la situación, pero es posible que se haya puesto del lado de los enemigos para ayudarlos. Sin embargo, con ello no se habrá eliminado la diferenciación entre amigos y enemigos. Si los ciudadanos de un Estado afirman de si mismos que, personalmente, no tienen enemigos, el hecho no tiene nada que ver con esta cuestión ya que una persona privada no tiene enemigos políticos. Lo máximo que un ciudadano puede llegar a querer decir con una declaración como ésa es que desea excluirse de la totalidad política — a la que por su existencia pertenece — para vivir exclusivamente en calidad de persona privada.[ђ]. Más allá de ello, sería también un error creer que un pueblo puede eliminar la diferenciación entre amigos y enemigos mediante una declaración de amistad a todo el mundo, o mediante la decisión de desarmarse voluntariamente. El mundo no se despolitiza de esta manera, ni queda tampoco colocado en un estado de moralidad pura, juridicidad pura o economía pura. Cuando un pueblo le teme a las penurias y a los riesgos de una existencia política, lo que sucederá es que, simplemente, aparecerá otro pueblo que lo relevará de este esfuerzo haciéndose cargo de la "protección frente a los enemigos externos" y, con ello, se hará cargo también del dominio político. El protector será entonces quien determinará al enemigo, como consecuencia de la eterna relación que hay entre *protección* y *obediencia*. [19]

Sobre este principio no descansa solamente el orden feudal y la relación de señor y vasallo, jefe y secuaz, patrón y clientela. Estas relaciones sólo destacan el principio de un modo especialmente claro y abierto, sin encubrirlo. En realidad, no existe ninguna relación jerárquica, ninguna legitimidad o legalidad razonables, sin la correspondencia entre protección y obediencia. El *protego ergo obligo* es el *cogito ergo sum* del Estado y una teoría del Estado que no sea sistemáticamente conciente de esta frase permanecerá siendo un fragmento insuficiente. Hobbes (al final de la edición inglesa de 1651, pág. 396) indica que el verdadero objetivo de su "Leviathan" es el de hacerle ver a los hombres esa "*mutual relation between Protection and Obedience*" cuya observancia inquebrantable es exigida tanto por la naturaleza humana como por el Derecho Divino.

Hobbes comprobó esta verdad en las peores épocas de la guerra civil porque en una situación como ésa desaparecen todas las ilusiones legitimistas y normativistas con las cuales a las personas, durante las épocas de seguridad estable, les place autoengañarse en materia de realidades políticas. Cuando en el interior de un Estado hay partidos organizados que pueden brindarle a sus miembros una protección mayor que la brindada

---

[ђ] Entonces será materia de la institución política comunitaria el regular de alguna manera esta especie de existencia-aparte políticamente desinteresada (ya sea mediante privilegios de extranjería, segregaciones organizadas, extraterritorialidad, permisos de estadía y concesiones, legislación para clases especiales, o de otro modo). En relación con el afán de lograr una existencia apolítica carente de riesgos (definición del *bourgeois*) véase lo manifestado por Hegel más adelante.

[19] El texto de 1932 se condice con la situación de Derecho Internacional imperante en ese momento. Falta, sobre todo, la clara y explícita diferenciación entre el concepto de guerra clásico (no discriminador) y el revolucionario-justiciero (discriminador), tal como ha sido desarrollada por primera vez en el tratado "*Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*" 1938 (Tom. N°. 40). Compárese también el Corolario 2 de 1938 y el desarrollo posterior en el *Nomos der Erde* (1950) así como la sección *Blick auf die völkerrechtliche Lage* en *Theorie des Partisanen* (1963).

por el Estado, aún en el mejor de los casos el Estado queda convertido en un anexo de estos partidos y el ciudadano individual sabe a quién tiene que obedecer. Esto no puede ser justificado por ninguna "teoría pluralista del Estado" tal como ha sido tratado anteriormente. Lo elementalmente cierto de este axioma de la protección-obediencia aparece con claridad aún mayor en las relaciones inter-estatales de política exterior. El protectorado de Derecho Público, las uniones o federaciones hegemónicas de Estados, los tratados de protección y garantías de diversa índole hallan en este axioma su fórmula más simple.

Sería torpe creer que un pueblo inerme sólo tendría amigos y es un cálculo crapuloso suponer que el enemigo podría quizás ser conmovido por una falta de resistencia. Nadie consideraría posible que los seres humanos, mediante una renuncia a toda productividad estética o económica, puedan llevar el mundo a una situación de, por ejemplo, pura moralidad. Pues mucho menos podría un pueblo, mediante la renuncia a toda decisión política, crear un estadio de la humanidad moralmente puro o económicamente puro. Lo político no desaparecerá de este mundo debido a que un pueblo ya no tiene la fortaleza o la voluntad de mantenerse dentro del ámbito político. Lo que desaparecerá será tan sólo un pueblo débil.[20]

6. EL MUNDO NO ES UNA UNIDAD POLÍTICA SINO UN PLURIVERSO POLÍTICO

De la característica conceptual de lo político surge el pluralismo del universo de Estados. La unidad política presupone la posibilidad real del enemigo y, con ello, presupone también la presencia de otra unidad política coexistente. Consecuentemente, mientras exista un Estado en absoluto, existirán sobre la tierra siempre varios Estados y no puede existir un "Estado" mundial abarcando a toda la tierra y a toda la humanidad. El mundo político es un pluriverso y no un universo. En esta medida, toda teoría del Estado es pluralista, si bien en un sentido distinto al de la teoría pluralista intra-estatal ya comentada. La unidad política por su misma esencia no puede ser universal en el sentido de abarcar a toda la humanidad y a toda la tierra. En el supuesto que los distintos pueblos, las diferentes religiones, clases y los demás grupos humanos de la tierra estén todos tan unidos que se vuelva imposible e impensable una lucha entre ellos; suponiendo además que incluso una guerra civil realmente quedase descartada por siempre, aún como posibilidad; dentro de este imperio global — suponiendo, pues, que la diferenciación entre amigos y enemigos desapareciera hasta como eventualidad — lo que se obtendría sería solamente una cosmovisión, una cultura, una civilización, una economía, una moral, un derecho, un arte, un entretenimiento, etc. libres de política; pero ya no se tendría ni política, ni Estado.[21] Ignoro si se producirá y cuando se produciría una situación mundial

---

[20] *Die Einheit der Welt*, en la publicación mensual *Merkur*, München, Enero 1952 (Tom. N°. 229). También Hanno Kesting, *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg*, Heidelberg (Editorial Carl Winter Universitätsverlag) 1959, Pág. 309 y siguientes.

[21] *"... cosmovisión, cultura, civilización, economía, moral, derecho, arte, **entretenimiento**, etc"*. En su trabajo de 1932 (Tom. N°. 356) S. 745 Leo Strauß pone el dedo sobre la palabra *Unterhaltung* (= conversación, entretenimiento). Con razón. La palabra aquí es completamente improcedente y se condice con el estado provisorio en que se hallaba la reflexión por aquella época. Hoy yo diría *Spiel* (=Juego) para destacar con mayor énfasis el concepto opuesto de *Ernst* (=Seriedad, en el sentido de algo que se hace "en serio") — que Leo Strauß ha entendido correctamente. Con ello se aclararían también los tres conceptos *políticos,* derivados de la palabra *Polis*, que fueron acuñados por la irresistible fuerza ordenadora del Estado europeo de aquellos tiempos: política hacia fuera, policía hacia adentro y cortesía ("*politesse*") como "pequeña política" o juego cortesano. En relación a esto, véase mi trabajo *Hamlet oder Hekuba; der Einbruch der Zeit in das Spiel* (1956, Tom. N°. 56), especialmente la sección *Das Spiel im Spiel* y el *Exkurs über den barbarischen Charakter des Shakespeareschen Dramas*. En todas estas exposiciones la palabra alemana *Spiel* debería ser traducida con la inglesa *play* y dejaría también abierta una especie de enemistad, bien que convencional, entre los

de estas características. Por el momento no existe. Sería una ficción deshonesta presuponer que está dada; y sería una tergiversación rápidamente impugnable el sostener que, puesto que en la actualidad una guerra entre las grandes potencias se convertiría fácilmente en una "guerra mundial", el final de esta guerra debería significar consecuentemente la "paz mundial" para dar lugar así a ese estadio final, idílico de la despolitización completa y definitiva.

La *humanidad* como tal no puede librar una guerra desde el momento en que no tiene enemigos, al menos no sobre este planeta. El concepto de la humanidad excluye al concepto de enemigo porque el enemigo, no por ser enemigo deja de ser humano y con ello no existe una diferenciación específica. Que se libren guerras en nombre de la humanidad no contradice a esta simple verdad; sólo le da al hecho un sentido político especialmente intenso. El que un Estado combata a su enemigo en nombre de la humanidad no convierte a esa guerra en una guerra de la humanidad sino en una guerra en la cual un determinado Estado, frente a su contrincante bélico, busca apropiarse de un concepto universal para identificarse con él (a costa del contrincante) de un modo similar a la forma en que se puede abusar de la paz, la justicia, el progreso o la civilización, reivindicando estos conceptos para uno mismo a fin de negarle esa posibilidad al enemigo. "La Humanidad" es un instrumento ideológico especialmente útil para expansiones imperialistas y, en su forma ético-humanitaria, un vehículo específico del imperialismo económico. Para esto vale, con una sencilla modificación, la frase acuñada por Proudhon: quien dice humanidad, desea embaucar. La adopción del nombre de "humanidad", la invocación de la humanidad, el secuestro de esta palabra, todo ello — puesto que no se puede adoptar un nombre tan noble sin determinadas consecuencias — solamente puede manifestar la horrible pretensión de negarle al enemigo su cualidad humana declarándolo *hors-la-loi* y *hors l'humanité* con lo que se pretende llevar la guerra hasta los últimos extremos de la inhumanidad.[Φ] Pero, aparte de este empleo altamente político del apolítico nombre de la humanidad, las guerras de la humanidad propiamente dicha no existen. "Humanidad" no es un concepto político; no se corresponde con ninguna unidad o comunidad política y con ningún *Status*. El concepto humanitario de la humanidad del Siglo XVIII fue una negación polémica del orden vigente aristocrático-feudal o estamentario y de sus privilegios. La humanidad de las doctrinas liberal-individualistas y de Derecho Natural es una construcción ideal universal, esto es: abarcativa de todos los seres humanos del planeta. Es un sistema de relaciones entre individuos aislados que existe realmente recién cuando la posibilidad real del combate queda excluida y cualquier agrupamiento en amigos y enemgos se ha vuelto imposible. En esta sociedad universal ya no existirán pueblos como unidades políticas, pero tampoco clases ni grupos enemistados.

La idea de una Sociedad de las Naciones fue clara y precisa en tanto y en cuanto la *Federación de Pueblos* pudo ser contrapuesta como contra-concepto polémico a una *Federación de Príncipes*. Conviene saber que es así como surgió la palabra alemana

---

"personajes antagónicos" (*Gegenspieler*). Otra cosa es la teoría matemática del "juego" que es una teoría de *games* y de su aplicabilidad al comportamiento humano, tal como se expone en el libro de John von Neumann y O. Morgenstern *Theory of Games and Economic Behavior* (Princeton University Press, 1947). Aquí la amistad y la enemistad simplemente se computan y ambas desaparecen, de la misma manera en que en el ajedrez la contraposición de blancas y negras ya no tiene nada que ver ni con amistad ni con enemistad. En mi recurso gramatical de *Unterhaltung* se esconden sin embargo también referencias al deporte, al empleo del tiempo libre y a los nuevos fenómenos de una "sociedad de la superabundancia" que no se me habían hecho concientes con suficiente nitidez en el clima de la filosofía del trabajo alemana imperante por aquellos tiempos.

[Φ] Sobre la "proscripción" de la guerra véase Pufendorff (*de Jure Naturae et Gentium*, VIII c. VI § 5) que cita positivamente a Bacon cuando éste dice que determinados pueblos están "proscriptos por la Naturaleza misma" como, por ejemplo, los indios porque comen carne humana. Los indios de América del Norte fueron luego realmente exterminados. Con una civilización en avance y moralidad en aumento, para ser proscripto de ese modo quizás bastarán cosas más inocentes que el canibalismo; quizás algún día bastará que un pueblo ya no pueda pagar sus deudas.

"*Völkerbund*" en el Siglo XVIII.[Ð] Con la caida de la importancia política de la monarquía cayó también este significado polémico. Más allá de ello, una "Federación de Pueblos" podría ser el instrumento ideológico de un Estado, o de una coalición de Estados, dirigido contra otros Estados. En este caso le sería de aplicación todo lo dicho anteriormente acerca del empleo político de la palabra "humanidad". Pero, aparte de esto, la fundación de una Federación de Pueblos abarcativa de toda la humanidad podría terminar condiciéndose con la tendencia — hasta ahora por supuesto poco clara — de organizar un estadio apolítico ideal para esa sociedad-universal llamada "humanidad". Es por ello que, casi siempre con bastante falta de crítica, se pretende una condición "universal" para una Federación de Pueblos de esas características; es decir: se exige que sean sus miembros todos los Estados del planeta. Pero la universalidad debería implicar una despolitización completa y con ella, por de pronto al menos una consecuente *ausencia de Estados*.

Bajo este punto de vista, la institución fundada en Ginebra en 1919 mediante los Tratados de Paz de París, aparece como una construcción contradictoria que en Alemania se la llamó "*Völkerbund*" pero a la cual, según su denominación francesa o inglesa (*Societé des Nations*, *League of Nations*) se debería haber llamado "*Nationengesellschaft*" [ђ]. Sucede que es una organización inter-estatal, puesto que presupone la existencia de Estados; regula algunas de sus relaciones bilaterales y hasta garantiza su existencia política. No sólo no es una organización universal sino que ni siquiera es internacional si es que se emplea la palabra "internacional" — tal como es correcto y honesto en el empleo habitual del lenguaje alemán — para diferenciarlo de lo "interestatal", reservando su uso solamente a los movimientos internacionales, es decir: para aquellos que, más allá de las fronteras de los Estados y penetrando a través de sus muros, ignoran la actual delimitación territorial, — la impenetrabilidad e *impermeabilidad* de los Estados constituidos — como lo hace, por ejemplo, la Tercera Internacional. Aquí quedan inmediatamente al descubierto las diferencias elementales entre lo internacional y lo interestatal, entre una sociedad-universal despolitizada y la garantía interestatal del *status quo* de las actuales fronteras estatales, y básicamente es casi incomprensible que un tratamiento científico del "*Völkerbund*" haya podido ignorarlo y hasta haya podido justificar esa confusión. La Sociedad de las Naciones de Ginebra no elimina la posibilidad de las guerras como tampoco elimina a los Estados. Introduce nuevas posibilidades de guerra, permite guerras, fomenta guerras de coalición y elimina una serie de restricciones a la guerra por el hecho de que legitima y sanciona determinadas guerras. Tal como existe en la actualidad, constituye, bajo ciertas condiciones, una muy útil oportunidad para negociaciones, un sistema de conferencias diplomáticas que sesionan bajo los nombres de Consejo de Naciones y Asamblea de Naciones, combinado con esa Oficina Técnica que es el Secretariado General. No es, como lo he demostrado en otra parte [Φ], una federación — aunque posiblemente sea una alianza. El auténtico concepto de humanidad opera en esta institución tan sólo en la medida en que su verdadera actividad se encuentra en un terreno humanitario, no-político, y posee — al menos como asociación administrativa interestatal — una "tendencia" a la universalidad. Pero, en vista de su Constitución real y de la posibilidad de la guerra dentro del marco de la supuesta "federación", incluso esa "tendencia" no es, en todo caso, más que un postulado ideal. Ahora bien, una Federación de Pueblos no universal, naturalmente, sólo puede tener importancia política si constituye una alianza real, es decir: una coalición. Pero, con ello no se habría eliminado el *jus bellis* sino que se lo habría transferido, en mayor o en menor grado, parcial o totalmente, a la

---

[Ð] [**Nota del Traductor**] : La Sociedad de las Naciones, establecida en 1919, se denominó en alemán con la palabra *Völkerbund* que, desde el punto de vista literal y en este contexto, significa más exactamente "federación de pueblos". Ver más adelante la precisión que el mismo autor hace al respecto.

[ђ] [**Nota del Traductor**] : Palabra que significa, precisamente, "Sociedad de Naciones".

[Φ] *Die Kernfrage des Völkerbundes*, Berlin 1926.

"federación". Una Federación de Pueblos, como organización universal de la humanidad con existencia concreta debería lograr el difícil objetivo de, en primer lugar, quitarle efectivamente el *jus belli* a todos los grupos humanos existentes y, en segundo lugar, a pesar de ello no asumir ningún *jus belli* propio puesto que, de hacerlo, se invalidaría la universalidad, la humanidad, la sociedad despolitizada; en suma: se invalidarían otra vez todas sus características esenciales.

Si un "Estado Mundial" abarcase a todo el planeta y a toda la humanidad, por ello mismo ya no constituiría una unidad política y sólo podría ser denominado "Estado" como una forma de expresión idiomática. Si realmente se consiguiese la unificación de todo el planeta sobre la base de tan sólo una unidad económica o tecno-comunicacional, el resultado no sería por de pronto ya una "unidad social", del mismo modo en que no constituyen una "unidad" social los habitantes de un edificio de viviendas en alquiler, ni los usuarios que comparten la misma red de distribución de gas natural, ni los pasajeros que viajan en el mismo ómnibus. Mientras esta unidad se mantuviese tan sólo en lo económico o en el área de las comunicaciones, al carecer de un contrincante ni siquiera podría ascender a la categoría de Partido Económico o Partido Comunicacional. Si esta unidad quisiera ir más allá y construir incluso otra unidad cultural, filosófica o "superior" desde el punto de vista que fuere — aunque la misma, simultáneamente, tendría por fuerza que ser apolítica — se constituiría en una corporación de producción y consumo, buscadora del punto de equilibrio entre las polaridades de ética y economía. No conocería ni Estado, ni Nación, ni Imperio; ni república ni monarquía, ni aristocracia ni democracia, ni protección ni obediencia. Habría perdido absolutamente todo carácter político.

Sin embargo surge la pregunta acerca de en *qué personas* recaería el terrible poder relacionado con una centralización económica y técnica a escala planetaria. Esta cuestión no puede ser dejada de lado mediante la esperanza de que, en ese caso, todo simplemente se "solucionarían por si mismo" y las cuestiones "se auto-administrarían", siendo que el gobernar a seres humanos por medio de otros seres humanos se volvería innecesario porque las personas serían absolutamente "libres". La pregunta justamente inquiere acerca de *para qué* serían libres. Se puede responder a esta pregunta con suposiciones optimistas o pesimistas, pero todas ellas desembocan en un dogma de fe antropológico.

7. EL ADITAMENTO ANTROPOLÓGICO DE LAS TEORÍAS POLÍTICAS

Se podrían verificar todas las teorías del Estado y todas las ideas políticas a los efectos de clasificarlas de acuerdo a si, conciente o inconcientemente, presuponen a un ser humano "malo por naturaleza" o bien a uno "bueno por naturaleza". La diferenciación debe ser entendida aquí de un modo integral y no en un especial sentido moral o ético. Lo decisivo es una concepción problemática o a-problemática del ser humano como supuesto previo a todo análisis político ulterior. Lo decisivo es responder a la pregunta de si el Hombre es un ser "peligroso" o un ser inocuo; un ser riesgoso o un ser inofensivo y confiable.

Los innumerables matices y las variantes de esta diferenciación antropológica entre el Bien y el Mal no pueden ser tratadas aquí en detalle. La "malignidad" puede ser presentada como corrupción, debilidad, cobardía, estupidez y también como "grosería", impulsividad, vitalidad, irracionalidad, etc. mientras que las variantes correspondientes de la "bondad" serían: razonabilidad, perfectibilidad, orientabilidad, educabilidad, simpatía pacífica, etc. Es llamativa la posibilidad de hacer una interpretación política de las fábulas, pudiéndose relacionar a casi todas con alguna situación política actual (p.ej. el problema de la "agresión" en la fábula del lobo y el cordero; la cuestión de la culpa en la fábula de La Fontaine acerca de la culpa por la peste, culpa que, por supuesto, la termina teniendo el burro; la justicia inter-estatal en las fábulas acerca de las asambleas de animales; el

desarme en el discurso electoral de Churchill de Octubre de 1928, en dónde se describe cómo todo animal tiene colmillos, garras y cuernos que supuestamente servirían para el mantenimiento de la paz; los grandes peces que se comen a los pequeños, etc.). Esto se explica por la estrecha relación que existe entre la antropología política con aquello que los filósofos del Estado en el Siglo XVII (Hobbes, Spinoza, Pufedorff) llamaban el "estado natural", que es una condición de permanente peligro y amenaza en la cual viven los Estados y cuyos sujetos activos son, precisamente a causa de ello, "malos" como los animales movidos por sus impulsos (hambre, avidez, miedo, celo). Por ello, para nuestra consideración no es necesario diferenciar como Dilthey (Escritos II, 1914, pág.31) de la siguiente manera: "*El hombre según Maquiavelo no es malo por naturaleza. Algún pasaje parece decir esto... Pero lo que quiere expresar es que el hombre tiene una irresistible inclinación a deslizarse de la apetencia a la maldad si no encuentra algo que se le oponga: animalidad, impulsos, afectos, son el núcleo de la naturaleza humana, sobre todo el amor y el miedo.* (Maquiavelo) *Es inagotable en sus observaciones psicológicas sobre el juego de los afectos... De este rasgo básico de la naturaleza humana deriva él la ley fundamental de toda vida política*". Muy acertadamente dice Ed.Spranger en su capítulo "El Hombre Poderoso" (Der Machtmensch) de su libro "Formas de Vida" (Lebensformen): "*Para el interés del político, la ciencia del Hombre está, naturalmente, en primer plano*". Es sólo que me parece que Spranger considera este interés de un modo demasiado técnico, concibiéndolo como el manejo del "mecanismo impulsivo" del Hombre; aunque en el ulterior desarrollo de este capítulo extremadamente rico en pensamientos y observaciones, se pueden reconocer una y otra vez, muchas veces con palmaria evidencia, los fenómenos específicamente políticos y toda la existencialidad de lo político. Cuando dice, por ejemplo: "*La dignidad del tipo de poder parece crecer con su esfera de influencia*", se refiere a un fenómeno que reside en la esfera de lo político y, en consecuencia, sólo puede ser entendido políticamente. Constituye un caso al cual es aplicable la tesis de que el punto de lo político viene determinado por la intensidad de la toma de distancia según la cual se orientan las asociaciones y las disociaciones. Incluso la frase de Hegel referida a la reversión de la calidad se comprende sólo en tanto pensamiento político. H.Plesner que fue el primer filósofo moderno en antreverse a una antropología política de gran nivel (en su libro "Poder y Naturaleza Humana" — *Macht und menschliche Natur* — Berlin 1931) dice con razón que no hay filosofía ni antropología que no sea políticamente relevante así como, a la inversa, no hay política que no sea filosóficamente relevante. Plesner ha descubierto en especial que la filosofía y la antropología, como conocimientos específicamente orientados a la *totalidad*, no pueden quedar neutralizados por contraposición a decisiones vitales "irracionales" como sucede con otros conocimientos especializados en determinados "ámbitos". El Hombre es, según él, un ser "primariamente tomador de distancias" y su esencia permanece siendo indeterminada, insondable y "cuestión abierta". En el lenguaje primitivo de esa antropología política ingenua que trabaja con la diferenciación de lo "bueno" y lo "malo", ese "permanecer abierto" dinámico de Plessner — con su audaz cercanía a la realidad y a lo concreto — debería estar más cerca de "lo malo" que del bien, aunque más no sea por su relación positiva con el peligro y con lo peligroso. Esto se condice con el hecho de que Hegel y Nietzsche también pertenezcan al bando "malo" y que, por último, el "poder" en si mismo también sea considerado algo malo (según la conocida expresión de Burkhardt, aunque él no la haya empleado de un modo unívoco).[22]

He demostrado en varias oportunidades [Ð] que especialmente la contraposición entre las llamadas teorías autoritarias y las anarquistas puede ser rastreada hasta estas

[22] En relación con la expresión de Jacob Burckhard acerca del Poder "maligno en si mismo": véase *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber* 1954, (Tom. N°. 53), que se desenvuelve dentro de la dialéctica del poder humano. La palabra "demoníaco" no aparece en el contexto.

[Ð] *Politische Theologie*, 1922, pág. 50 y sig.; *Die Diktatur* 1921, pág. 9, 109, 112 y sig., 123,148.

fórmulas. Una parte de las teorías y de las construcciones intelectuales que las personas presuponen "buenas" en este sentido, es liberal y está, sin ser propiamente anarquista, polémicamente orientada contra la injerencia del Estado. En el anarquismo explícito está meridianamente claro de qué tan estrecha forma se relaciona la fe en la "bondad natural" con una negación radical del Estado, en qué manera lo uno se desprende de lo otro y cómo ambas cosas se apoyan mutuamente. En cambio para los liberales la bondad humana no significa más que un argumento con cuyo auxilio el Estado es puesto al servicio de la "sociedad"; con lo cual se afirma tan sólo que la "sociedad" posee su órden en si misma y que el Estado es únicamente su poco confiable sirviente al que hay que controlar y mantener dentro de límites precisos. En Thomas *Paine* podemos encontrar la fórmula clásica de esto: la sociedad (society) es el resultado de nuestras necesidades racionalmente reguladas, el Estado (government) es el resultado de nuestros vicios [ƀ]. El radicalismo antiestatal crece en la misma medida en que lo hace la fe en la bondad radical de la naturaleza humana. Resulta obvio que sus negaciones del Estado y de lo político, sus neutralizaciones, despolitizaciones y declaraciones de libertad también tienen un determinado sentido político y se orientan polémicamente contra un determinado Estado y contra su poder político. Sólo que, en realidad, no constituyen ni una teoría del Estado, ni una idea política. El liberalismo, si bien no ha negado radicalmente al Estado, tampoco ha encontrado una teoría del Estado positiva ni una reforma estatal propia. Solamente ha tratado de limitar lo político desde lo ético y de someterlo a lo económico. Ha creado una doctrina de la división y el contrapeso de los "poderes", es decir: un sistema de barreras y controles del Estado que no puede ser considerado ni como una teoría del Estado, ni como un principio de construcción política.

Con lo cual subsiste la sorprendente y para muchos seguramente inquietante conclusión de que todas las auténticas teorías políticas presuponen al hombre como "malo", esto es: como un ser de ningún modo a-problemático sino "peligroso" y dinámico. En la obra de cada pensador específicamente político esto es fácil de demostrar. Con todo lo que puedan diferir estos pensadores según su especie, rango e importancia histórica, en la concepción problemática de la naturaleza humana están todos de acuerdo en la misma medida en que demuestran ser pensadores específicamente políticos. Baste con citar aquí los nombres de Maquiavelo, Hobbes, Bossuet, Fichte (cuando olvida su idealismo humanitario), de Maiste, Donoso Cortés, H.Taine; incluso Hegel quien, por supuesto, también en esto se muestra ocasionalmente con dos rostros.

Aún así, Hegel sigue siendo íntegramente político en el más amplio de los sentidos. Incluso aquellos de sus escritos que tratan temas de la actualidad de su tiempo — en especial y por sobre todo su genial escrito juvenil sobre "La Constitución de Alemania" (*Die Verfassung Deutschlands*) — representan tan sólo una documentación obvia, evidente hasta en su efímera certeza o equivocación, de la verdad filosófica en cuanto a que todo espíritu es espíritu actual, presente, y no reside en representaciones barrocas ni menos aún en coartadas románticas. Ése es el "*Hic Rodus*" de Hegel y la autenticidad de una filosofía que no se permite a si misma la fabricación de redes intelectuales con "pureza apolítica" y pura impoliticidad. De una especie específicamente política es también su dialéctica del pensamiento concreto. La tantas veces citada frase de la transmutación de cantidad en calidad tiene un sentido completamente político y es expresión de la certeza que, desde cualquier área del "conocimiento objetivo", se ha alcanzado el punto de lo político y con él una intensidad cualitativamente nueva del agrupamiento humano. Para el Siglo XIX, el auténtico caso de aplicación de esta frase se refirió a lo económico. En la "autónoma" área económica, supuestamente neutral en materia política, se fue produciendo una transmutación de esa índole - esto es: un "ir-haciéndose-político" de

---

[ƀ] Cf. *Die Diktatur*, op.cit., pág. 114. Las formulaciones del *Tribun du peuple* de Babeuf: *Toute institution qui ne suppose pas le peuple bon et le magistrat corruptible...* (es desechable) no es liberal sino que está entendida en el sentido de la identidad democrática entre gobernante y gobernados.

aquello que, hasta ese momento, era apolítico y puramente "objetivo". Aquí, por ejemplo, la propiedad económica, luego de alcanzar un determinado *quantum*, se convertía en *Poder* "social" (más propiamente: político); la *propieté* se convertía en *pouvoir*; la original contraposición de clases por motivos económicos se hacía *lucha de clases* de grupos enemistados. En Hegel se encuentra también la primer definición polémico-política del burgués como persona que no quiere abandonar la esfera carente de riesgos de lo apolítico privado; que se comporta como individuo oponiéndose a la totalidad desde la propiedad y desde la justicia de la propiedad privada; que halla compensación por su nulidad política en los frutos de la paz, en el lucro y, por sobre todo, en "la absoluta *seguridad* del goce de estos frutos"; y que, por ende, desea ser dispensado de la valentía y eximido del peligro de una muerte violenta. (*Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts*, 1802, Ed. Lasson, pág. 383, Glockner I, pág. 499). Por último, Hegel también ha establecido una definición del *enemigo*, algo que la mayoría de las veces evitan los filósofos contemporáneos. Es la diferencia ética (no en un sentido moral sino entendida desde la "vida absoluta" en lo "eterno del pueblo") en cuanto negación de lo extraño en su totalidad viviente. "*Una diferencia así es el enemigo y la diferencia, puesta en relación, es al mismo tiempo como el opuesto del ser de las contraposiciones; es como la nada del enemigo; y esta nada, al ser la misma para ambas partes, es el peligro del combate. Este enemigo, para lo ético, sólo puede ser un enemigo del pueblo y pueblo él mismo. Puesto que aquí aparece la individualidad, para el pueblo esto significa que el individuo acepta el peligro de muerte.*" "*Esta guerra no es una guerra de familias contra familias sino de pueblos contra pueblos y, con ello, hasta el odio mismo queda indiferenciado, libre de toda personalidad*". Queda abierta la pregunta de cuanto tiempo residió realmente en Berlin el espíritu de Hegel. En todo caso, la orientación decisiva decidida en Prusia desde 1840 prefirió hacerse servir una filosofía de Estado "conservativa" — y específicamente por parte de Julius Stahl — mientras Hegel, a través de Karl Marx hasta Lenin, emigraba hacia Moscú. Allí su método dialéctico hizo valer su fuerza real en un nuevo, concreto, concepto de enemigo — el enemigo de clase — y transformó el método, en tanto método dialéctico, en "arma" de este combate; con lo que transformó también a todo lo demás: a la legalidad y a la ilegalidad, al Estado, incluso al compromiso con el oponente. Esta actualidad de Hegel se vuelve más destacadamente viva en Georg Lukács (Geschichte und Klassenbewußtsein [*Historia y Conciencia de Clase*] 1923, Lenin 1924). Lukács cita también una expresión de Lenin que Hegel habría pronunciado, sólo que en relación con la unidad política de un pueblo combatiente en lugar de referirse a una clase: "*Las personas* — dice Lenin — *que por política entienden esas pequeñas triquiñuelas lindantes a veces con el fraude, deben encontrar en nosotros el más decidido repudio. Las clases no pueden ser estafadas*."

La cuestión no está liquidada con observaciones psicológicas sobre "optimismo" o "pesimismo". Tampoco con una inversión del tipo anarquista diciendo que solamente son malas aquellas personas que dicen que el hombre es malo, de lo cual se desprende que aquellos que lo consideran bueno — es decir los anarquistas — poseerían algún tipo de autoridad para dominar o controlar a los malos; con lo cual el problema comienza de nuevo. Lo que hay que hacer es ver cómo las precondiciones "antropológicas" difieren en los distintos ámbitos del pensamiento humano. Un jurista del Derecho Privado parte del supuesto de "*unus quisque praesumitur bonus*". Mientras el moralista presupone la existencia de un libre albedrío para elegir entre el bien y el mal, un teólogo cesa de ser teólogo si no considera a los hombres como pecadores, o necesitados de la redención, y si ya no sabe distinguir a los redimidos de los irredentos, a los elegidos de los no-elegidos.[Φ]

[Φ] En la medida en que la teología se hace teología de la moral, este punto de vista de la libertad de elección pasa a primer plano y palicede la doctrina de la radical pecaminosidad del Hombre. *"Homines liberos esse et eligendi facultate praeditos; nec proinde quosdam natura bonos, quosdam natura malos"*, Ireneo, Contra haercses (L. IV, c. 37, Migne VII p. 1099).

Puesto que la esfera de lo político está determinada en última instancia por la posibilidad real de un enemigo, a las concepciones políticas y al desarrollo de ideas políticas no les resulta fácil tomar un "optimismo"antropológico como punto de partida. De hacerlo, anularían la posibilidad del enemigo y, con ello, también toda consecuencia específicamente política.

La relación entre las teorías políticas y los dogmas teológicos sobre el pecado — que se destaca especialmente en Bossuet, Maistre, Bonald, Donoso Cortés y F.J. Stahl — se explica del parentezco que existe entre estos postulados conceptuales. Al igual que la diferenciación entre amigos y enemigos, el dogma teológico básico de la pecaminosidad del mundo y del Hombre conduce — mientras la teología no se diluya en simple normativa moral o pedagogía y mientras el dogma no se convierta en mera disciplina — a una clasificación de los Hombres, a una "toma de distancia", y hace imposible el optimismo indiscriminado de un concepto universal del Hombre. En un mundo bueno, entre Hombres buenos, naturalmente reinaría la paz, la seguridad y la armonía de todos con todos; en este caso, los sacerdotes serían exactamente tan superfluos como los políticos y los estadistas. Lo que la negación del pecado original significa desde el punto de vista social y psicológico-individual lo han demostrado *Troeltsch* (en su "Soziallehren der christlichen Kirchen" [Doctrinas Sociales de las Iglesias Cristianas]) y *Seiliière* (en muchas publicaciones sobre el romanticismo y los románticos) tomando como ejemplo a numerosas sectas, heréticos, románticos y anarquistas. La correspondencia metodológica entre postulados intelectuales teológicos y políticos está, pues, clara. Pero es más frecuente que la apoyatura teológica confunda a los conceptos políticos porque, por lo común, desplaza la diferenciación hacia lo moral-teológico — o por lo menos lo confunde con lo moral-teológico — con lo que la percepción de contraposiciones existenciales se ve empañada la mayoría de las veces por un ficcionalismo normativista o por un oportunismo pedagógico-práctico. Teóricos de la política como Maquiavelo, Hobbes, con frecuencia también Fichte, en realidad sólo establecen con su "pesimismo" la existencia real o la posibilidad de una diferenciación entre amigos y enemigos. En Hobbes, que es un gran pensador político, auténticamente sistemático, su concepción "pesimista" del hombre y, más allá de ella, su correcta apreciación de que las peores enemistades se producen justamente cuando en ambos bandos existe la convicción de la verdad, la bondad y la justicia; y por último también el "*bellum*" de todos contra todos; todo ello no debe ser entendido ni como un engendro de una fantasía temerosa y desequilibrada, ni tampoco como una filosofía de la libre "competencia" de una sociedad burguesa en construcción (Tönnies), sino como un conjunto de postulados elementales que hacen a un sistema de pensamiento específicamente político.[23]

[23] (Hobbes) La cuestión de la "naturaleza" del Hombre como ser político ha sido puesta otra vez sobre el tapete por dos trabajos de Heinz Laufer: una disertación dada en Würzburgo *Das Kriterium politischen Handelns* (Microcopia J. Bernecker Antiquariat, Frankfurt/Main, 1962) y el aporte para el homenaje a Eric Voegelin (Editorial C. H. Beck, Munich 1962, Págs. 320 a 342) *Homo Homini Homo*. Laufer recurre a Aristoteles, Platón y a la teología cristiana para obtener un "tipo normal" de ser humano al cual opone luego contra el "tipo decadente" de Hobbes. Respecto del gran tema de Hobbes — Cf. el informe de Bernard Willms *Einige Aspekte der neueren englischen Hobbes-Literatur*, en la revista »*Der Staat*«, Tomo. I, 1962, Pag. 93 y siguientes — habría que subrayar de antemano que el empleo de una fórmula como la de "por naturaleza" bueno o malo todavía no significa una adhesión al concepto de Fisis en Aristóteles (Véase Karl-Heinz Ilting, op.cit. supra Pág. 116) ni tampoco al del concepto de Naturaleza, diferente del aristotélico, sustentado por los platónicos y por la teología cristiana. Por lo demás, dentro del marco de estas observaciones debemos conformarnos con tres idicaciones. *Primero*: Bueno o Malo en el sentido de Normal o Decadente está referido en Hobbes a la *situación*: el Estado Natural es una situación anormal cuya normalización logra recién el Estado mediante la unificación política. El Estado es un imperio de la razón (esta fórmula proviene de Hobbes y no recién de Hegel), un *Imperium rationis* (De Cive 10 § 1) que transforma a la guerra civil en la pacífica coexistencia de ciudadanos de un Estado. Lo anormal es la "situación de decadencia"; la guerra civil. En la guerra civil ninguna persona puede comportarse de modo normal — ver el antes citado escrito de R. Schnurr

Dado que siempre tienen a la vista la existencialidad concreta de un posible enemigo, estos pensadores políticos proclaman una clase de realismo político que resulta apropiado para asustar a personas que temen por su seguridad. Al fin y al cabo, sin pretender dirimir la cuestión de las características naturales del hombre, se debería poder decir que las

---

sobre el jurista en la guerra civil confesional del Siglo XVI. *Segundo*: Cuando Hobbes habla de la *Naturaleza* en el sentido de *Fisis (Physis)* es porque está pensando al modo de la antigüedad en la medida en que presupone la constancia de las especies. Piensa de forma pre-evolucionista, pre-darwinista. Tampoco es un filósofo de la Historia, menos aún en relación con esta invariable naturaleza del Hombre que no cesará de inventar constantemente armas nuevas y de crear constantemente nuevos peligros precisamente por su afán de seguridad. *Tercero*: el tantas veces admirado sistema de Thomas Hobbes deja abierta una puerta a la trascendencia. La verdad, que es Jesucristo, algo que Hobbes tantas veces y tan enfáticamente ha manifestado como su fe y su credo, es una verdad de fe pública, de la *public reason* y del culto público del cual el ciudadano participa. En la boca de Hobbes esto no es tan sólo una afirmación defensiva de orden táctico; no es ninguna mentira funcional o forzada para ponerse a resguardo de la censura y de la persecución. También es algo distintinto de la *morale par provision* con la que Descartes se queda en la fe tradicional. En la transparente arquitectura del sistema político de *Matter, Form and Power of a Commonwealth ecclesiastical and civil* esta verdad es más bien la piedra final y la frase *Jesus is the Christ* nombra expresamente al Dios presente en el culto público. Sin embargo, la espantosa guerra civil de las confesiones cristianas hace surgir inmediatamente la pregunta de: ¿quién dilucida y hace cumplir de un modo jurídicamente obligatorio esta verdad que constantemente necesita ser interpretada? ¿Quién decide qué es verdadero cristianismo? Éste es el inevitable *¿Quis interpretabitur?* y el eterno *¿Quis judicabit?* ¿Quién acuña la verdad en moneda válida? A esta pregunta responde la frase: *Autoritas, non veritas, facit legem.* La verdad no se cumple por si misma; para ello necesita órdenes que puedan hacerse cumplir. Esto otorga una *potestas directa* la cual — a diferencia de la *potestas indirecta* — se compromete al cumplimiento de la órden, exige obediencia y puede proteger al que la obedece. De este modo surge una serie, de arriba hacia abajo, de la verdad del culto público hasta la obediencia y la protección del individuo. Ahora, si en lugar de partir desde arriba lo hacemos desde abajo, desde el sistema de las necesidades materiales del individuo, entonces la serie comienza con las necesidades de seguridad y de protección del Hombre que está "por naturaleza" desvalido y desorientado, de lo cual se desprenden sus necesidades de obediencia, y la serie conduce luego en secuencia inversa y por el mismo camino a la puerta que se abre hacia la trascenencia. De esta manera surge un diagrama que en sus 5 ejes — con la frase 3/3 como eje central — produce el siguiente *cristal sistémico*:

	Arriba	
	abierto a la trascendencia	
1	Veritas: Jesucristo	5
2	Quis interpretabitur?	4
3	Autoritas, non veritas facit legem	3
4	Potestas directa, non indirecta	2
5	Oboedientia et Protectio	1
	Abajo	
	cerrado; sistema de las necesidades	

Este »Cristal de Hobbes« (fruto del trabajo de toda una vida sobre el gran tema en general y la obra de Thomas Hobbes en particular) merece un instante de consideración y de reflexión. Evidentemente, la primer frase del eje 1-5 contiene ya una neutralización de las contraposiciones presentes en la guerra religiosa intercristiana. Inmediatamente surge la pregunta de si esta neutralización puede hacerse extensiva más allá del marco de la fe en Jesucristo — como por ejemplo en el de una común fé en Dios puesto que, en ese caso, la frase también podría decir: Alá es grande — o más allá aún, hasta cualquiera de las muchas verdades que necesitan ser interpretadas tales como ideales sociales, valores supremos y postulados básicos de cuya ejecución e implementación surgen disputas y guerras como, por ejemplo, libertad, igualdad, fraternidad: o bien: el Hombre es bueno; o bien: a cada uno según sus méritos, etc. etc. No creo que Hobbes haya querido expresar una neutralización tan total. Pero con ello no debería plantearse la cuestión psicológico-individual de la convicción subjetiva de Thomas Hobbes sino la problema básico y sistémico de toda su doctrina política que de ningún modo le cierra la puerta a la trascendencia. La cuestión es la intercambiabilidad o no-intercambiabilidad de la frase *that Jesus is the Christ*.

personas en general aman la ilusión de una tranquilidad apacible y no soportan a los "agoreros", al menos mientras les vaya razonablemente bien y hasta bien. A los opositores políticos de una teoría política lúcida no les resultará por lo tanto difícil tomar una concepción y descripción clara de los fenómenos políticos y, en nombre de alguna disciplina autónoma, declararla inmoral, antieconómica, a-científica y, por sobre todo — ya que esto es lo que importa políticamente — ponerla *hors-la-loi* como algo endemoniado que debe ser combatido.

Este es el destino que ha tenido Maquiavelo quien, si hubiese sido maquiavélico, en lugar del Príncipe hubiera escrito un libro armado con emotivas sentencias.[24] En realidad, Maquiavelo estaba a la defensiva, al igual que su patria Italia, la que en el Siglo XVI se hallaba expuesta a las invasiones de alemanes, franceses, españoles y turcos. La situación de la defensiva ideológica se repitió en Alemania hacia principios del Siglo XIX durante las invasiones revolucionarias y napoleónicas de los franceses. Fichte y Hegel volvieron a rendirle honores a Maquiavelo cuando el pueblo alemán tuvo que defenderse de la ideología humanitaria de un enemigo en expansión.

La peor confusión de todas se produce cuando conceptos como derecho y paz se utilizan políticamente con la finalidad de impedir un pensamiento político lúcido, legitimar las aspiraciones políticas propias y descalificar o desmoralizar al oponente. El Derecho como tal, ya sea público o privado, tiene su propio ámbito relativamente independiente y su mayor seguridad se halla a la sombra de una gran decisión política, es decir: por ejemplo, dentro del marco de una estructura estatal estable. Sin embargo, como todo ámbito de la vida y del pensamiento del ser humano, éste también puede ser utilizado tanto para apoyar como para rebatir a otro ámbito. Desde el punto de vista del pensamiento político se hace obviamente necesario, y no es ni contrario a Derecho ni inmoral, prestar atención a tales implementaciones del Derecho o de la moral; especialmente requiriéndole siempre alguna mayor precisión a las expresiones idiomáticas usuales que hablan del "imperio", o incluso de la soberanía de, "el" Derecho. En primer lugar hay que preguntar si por "Derecho" se entienden las leyes positivas y los métodos legislativos existentes que deben seguir en vigencia porque, en ese caso, el "imperio de la ley" no significa más que la legitimación de un *status quo* determinado en cuyo sostenimiento naturalmente tienen interés todos aquellos cuyo poder político o cuyas ventajas económicas se estabilizan en ese Derecho.

En segundo lugar, la referencia al Derecho podría significar que al Derecho del *status quo* se le opone un Derecho superior o más justo; un Derecho llamado natural o racional. En un caso así, a un político se le hace evidente que el "imperio" o la "soberanía" de este tipo de Derecho significa el imperio y la soberanía de los hombres que pueden invocar el Derecho superior para decidir su contenido y quién y cómo habrá de aplicarlo. Hobbes sacó estas sencillas consecuencias del pensamiento político de un modo más lúcido que todos los demás y, con gran certeza, una y otra vez enfatizó que la soberanía del Derecho significa tan sólo la soberanía de las personas que establecen y administran las normas legales, y que el imperio de un "Orden superior" es tan sólo una frase vacía de contenido cuando no implica que ciertas personas, sobre la base de este Orden superior, desean gobernar a otras personas de un "Orden inferior". En esta materia, dentro de su propia independiente y cerrada esfera, el pensamiento político resulta sencillamente irrebatible. Son siempre grupos humanos concretos los que luchan contra otros grupos humanos concretos en nombre del "Derecho", de la "humanidad", del "órden" o de la "paz". Si ha de

---

[24] *"Si Maquiavelo hubiese sido maquiavélico, en lugar de escribir El Príncipe hubiera escrito un libro convencional o, mejor aún, directamente un anti-maquiavelo".* Esta frase aparece citada en el discurso del 21 de Marzo de 1962 de Manuel Fraga Iribarne (*Revista de Estudios Políticos*, N°. 122, Pag. 12), con el irónico agregado de *"Lo digo con pudor ahora que estoy a punto de publicar El nuevo anti-Maquiavelo"*. El nuevo Anti-Maquiavelo de Fraga ha aparecido en el interín publicado en la Coleccion Empresas Politicas, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1962.

permanecer siendo consecuente con su pensamiento político aún a riesgo de que lo acusen de inmoralidad y cinismo, el observador de los fenómenos políticos sólo puede ver en ello un medio político utilizado por personas que se combaten.

Teórica y prácticamente el pensamiento político y el instinto político se comprueban, por lo tanto, en la capacidad para diferenciar al amigo del enemigo. Las cumbres de la alta política son, al mismo tiempo, momentos en los cuales el enemigo es percibido como tal con nitidez concreta.

Para la Edad Moderna veo la poderosa erupción de una enemistad de esa índole en la lucha de Cromwell contra la España papista; y la veo más intensa que el, seguramente no subestimable, *écrasez l'infame* del Siglo VXIII; más intensa que el odio al francés del baron von Stein y de Kleist: "Mátenlos, el juicio universal no les preguntará por los motivos"; más intensa aún que las lapidarias frases de Lenin contra la burguesía y el capitalismo occidental. En su discurso del 17 de Septiembre de 1656 (en la Edición de Carlyle III. 1902, pág.. 267 y siguientes.) Cromwell dice: »*The first thing therefore, that I shall speak to, is (...) the first lesson of Nature: Being and Preservation... The conservation of that,* ***namely our National Being*** *is first to be viewed with respect to those who seek to undo it, and so make it* ***not to be****.*« Consideramos, pues, que nuestros enemigos son: » *the Enemies to the very Being of these Nation* « (repite constantemente este *very Being* o *National Being* y continúa): »*Why, truly, your great Enemy is the Spaniard. He is a natural enemy. He is naturally so; he is naturally so throughout — by reason of that enmity that is in him against whatsoever is of God. Whatsoever is of God which is in you, or which may be in you.*« Y después repite: el español es vuestro enemigo, su »*enmity is put into him by God*«; es »*the natural enemy, the providential enemy*« ; quien lo considere un *accidental enemy* no conoce las Escrituras y las cosas de Dios quien ha dicho "*pondré enemistad entre tu simiente y su simiente*" (Génesis III, 15). Con Francia se puede establecer la paz, no así con España porque es un Estado papista y el Papa mantiene la paz solamente mientras así lo desea.[Φ]

Pero también, a la inversa, en toda la Historia política, tanto en política interna como en política exterior, la incapacidad o la falta de voluntad para establecer esta diferenciación aparece como un síntoma del agotamiento político. Antes de la revolución las clases declinantes de Rusia romanticisaron al campesino ruso hasta convertirlo en el bueno, obediente y cristiano mushik. En una Europa confundida, la burguesía relativizante recurrió a todas las culturas exóticas imaginables para hacerlas objeto de su consumo estético. Antes de la revolución de 1789 la sociedad aristocrática de Francia fantaseaba con "el hombre bueno por naturaleza" y con el deliciosamente virtuoso pueblo. En su descripción del *ancien régime* Tocqueville describe (pág.228) esta situación en frases cuya tensión subterránea proviene en él mismo de un *pathos* específicamente político: no se percibía nada de la revolución; es extraño ver la seguridad y la ignorancia supina con la que estos privilegiados hablaban de la bondad, la docilidad y la inocencia del pueblo cuando ya estaban pisando el año 1793 — »*spectacle ridicule et terrible*«.

Φ [**Nota del Traductor**] : Los pasajes citados en inglés difícilmente puedan ser reproducidos en su integridad en otro idioma. No obstante, como referencia, téngase presente que Cromwell dice: »*La primer cuestión que trataré es (...) la primer lección de la Naturaleza: el Ser y la Preservación... La conservación de eso,* ***específicamente: de nuestro Ser Nacional****, debe ser vista primero en relación con aquellos que buscan deshacerlo y, de este modo, lograr que* ***no sea****.* « Consideramos, pues, que nuestros enemigos son: »*los enemigos del Ser mismo de esta Nación* « (repite constantemente este *Ser mismo* o *Ser Nacional* y continúa): » *Pues verdaderamente, vuestro gran Enemigo es el Español. Es un enemigo natural. Es naturalmente así; es naturalmente así en forma íntegra — por la razón de la enemistad que hay en él contra cualquier cosa que sea de Dios. Contra cualquier cosa de Dios que esté en vosotros o pueda estar en vosotros.*« Y después repite: el español es vuestro enemigo, su »*enemistad ha sido puesta en él por Dios*«; es »*el enemigo natural, el enemigo providencial*«.

8. DESPOLITIZACIÓN A TRAVÉS DE LA POLARIDAD ENTRE ÉTICA Y ECONOMÍA

A través del liberalismo del siglo pasado, todas las concepciones políticas han cambiado y se han desnaturalizado de una forma peculiar y sistemática. Como realidad histórica, el liberalismo no ha escapado de lo político, tan poco como cualquier otro movimiento humano relevante, y hasta sus neutralizaciones y despolitizaciones (de la educación, de la economía, etc.) tienen un sentido político. Los liberales de todos los países han practicado política al igual que todas las demás personas y se han coaligado de las más diversas maneras con elementos e ideas no-liberales haciéndose nacional-liberales, social-liberales, conservadores libres, católicos liberales, etcétera.[Ð] En especial, se han unido a las fuerzas de la democracia, que son completalemente a-liberales porque esencialmente son políticas al punto que conducen incluso al Estado total.[ђ] La pregunta, sin embargo, es la de si a partir del puro y consecuente concepto del liberalismo individual se puede extraer una idea específicamente política. La respuesta es negativa. Porque la negación de lo político, que está contenida en todo individualismo consecuente, si bien conduce a una praxis política de desconfianza frente a todos los poderes políticos y formas de Estado imaginables, jamás arriba a una propia y positiva teoría del Estado y la política. Consecuentemente, existe una política liberal como contraposición polémica a las limitaciones de la libertad individual — sean éstas estatales, eclesiásticas u otras — bajo la forma de política comercial, política eclesiástica y educacional o política cultural. Lo que no existe es una política liberal en si misma sino siempre y tan sólo una crítica liberal de la política. La teoría sistemática del liberalismo se refiere casi exclusivamente a la lucha política interna contra el poder estatal y ofrece toda una serie de métodos para controlar y trabar a este poder estatal en defensa de la libertad individual y de la propiedad privada; para hacer del Estado un "compromiso" y de las instituciones del Estado una "válvula de escape" y, por lo demás, para "balancear" a la monarquía contra la democracia y a ésta contra la monarquía, lo cual en épocas críticas — especialmente en 1848 — condujo a una postura tan contradictoria que todos los buenos observadores como Lorenz von Stein, Karl Marx, Fr. Julius Stahl y Donoso Cortés abandonaron, desesperados, todo intento de encontrar en ella un principio político o una línea de pensamiento consecuente.

De un modo por demás sistemático, el pensamiento liberal ignora o elude al Estado y a la política. En lugar de dedicarse a ella, se mueve en una polaridad típica, constantemente reiterada, de dos esferas heterogéneas: ética y economía, espiritualidad y negocios, educación y propiedad. El recelo crítico frente al Estado y la política se explica fácilmente por los principios de un sistema para el cual el individuo aislado tiene que permanecer siendo *terminus a quo* y *terminus ad quem*. La unidad política, dado el caso, debe exigir el sacrificio de la vida. Para el individualismo del pensamiento liberal esta

---

[Ð] La lista podría ampliarse con facilidad. El romanticismo alemán de 1800 hasta 1830 es un liberalismo tradicional y feudal; hablando sociológicamente es un movimiento burgués moderno en el cual la burguesía aún no era lo suficientemente fuerte como para desembarazarse del poder de la tradición feudal, aún vigente en aquella época, por lo que buscó establecer con ella una relación análoga a la que más tarde establecería con el nacionalismo y con el socialismo. A partir del liberalismo consecuentemente burgués sucede que no se puede obtener ninguna teoría política. Ésta es la razón de fondo por la cual el romanticismo no puede tener teoría política, por lo que debe adaptarse siempre a las energías políticas imperantes. Los historiadores como G. von Below, que siempre quieren ver tan sólo un romanticismo "conservador" están obligados a ignorar las interrelaciones más evidentes. Los tres grandes heraldos de un parlamentarismo típicamente liberal son tres típicos románticos: Burke, Chateaubriand y Benjamin Constant.

[ђ] Sobre la contraposición entre liberalismo y democracia ver Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, 2ª Edic., 1926, pág 13 y sig. Además, el escrito de F. Tönnies, *Demokratie und Parlamentarismus*, Schmollers Jahrbuch, Tomo. 51, 1927 (Abril), Pág. 173 y sig., que también reconoce la marcada diferencia entre liberalismo y democracia. Cf. además el muy interesante escrito de H. Hefele, en la revista *"Hochland"*, Noviembre 1924.

demanda no se puede alcanzar ni fundamentar de modo alguno. Un individualismo que le diera a alguien diferente del individuo mismo la disposición sobre la vida física de ese individuo sería una frase tan vacía como una libertad liberal cuyo contenido y medida fuese decidida por alguien distinto de aquél que es libre. Para el sujeto individual, como tal, no existe el enemigo con el cual deba luchar a vida o muerte si personalmente no quiere hacerlo. Forzarlo a la lucha contra su voluntad, en todo caso y considerado desde la óptica del individuo privado, es falta de libertad y coerción. Todo el *pathos* liberal se orienta contra la coerción y la limitación de la libertad. Cada restricción, cada amenaza a la — en principio ilimitada — libertad individual, a la propiedad privada y a la libre competencia, es llamada "opresión" y se convierte *eo ipso* en algo malo. Todo lo que este liberalismo mantiene todavía del Estado y la política se limita a asegurar las condiciones de la libertad y a eliminar lo que podría interferir con ella.

Así, termina arribando a todo un sistema de conceptos desmilitarizados y despolitizados, de los cuales contabilizaremos algunos aquí para mostrar la sorprendente consecuencia y sistemática del pensamiento liberal, no suplantado hoy en Europa por otro sistema aún a pesar de todos los reveses que ha sufrido. En esto, siempre hay que tener presente que estos conceptos liberales se mueven de un modo típico entre ética (espiritualidad) y economía (negocios) buscando, desde estos flancos bipolares, aniquilar lo político considerado como esfera del "poder conquistador", para lo cual el concepto del Estado de "Derecho" — es decir: de Derecho Privado — sirve como palanca y el concepto de propiedad privada constituye el centro del globo cuyos polos — ética y economía — constituyen solamente las radiaciones opuestas de este punto central. Apología ética y objetividad económica materialista se amalgaman en toda manifestación típicamente liberal dándole a cada concepto político un rostro cambiado. Así, en el pensamiento liberal, el concepto político de *lucha* se convierte en *competencia* por el lado económico y en *discusión* por el lado "espiritual". En lugar de una diferenciación clara entre los dos distintos *status* de "guerra" y "paz" aparece la dinámica de la eterna competencia y la eterna discusión. El *Estado* se convierte en *sociedad*. Por el lado ético-espiritual, esta *sociedad* es una concepción ideológico-humanitaria de la "*humanidad*" y por el otro lado económico-técnico es la unidad económico-técnica de un *sistema de producción y comunicaciones* consolidado. De la *voluntad* de repeler al enemigo — completamente obvia y emergente en lo dado por la situación de la lucha — se construye racionalmente un *ideal* o *programa* social, una *tendencia* o un *cálculo* económico. El *pueblo* políticamente unificado se convierte, por un lado, en el *público* con intereses culturales y, por el otro, parcialmente en *obreros y empleados de empresas* y parcialmente en una *masa* de *consumidores*. En el polo espiritual, el *gobierno* y el *poder* se hacen *propaganda* y *persuasión masiva* mientras que en el polo económico se convierten en *control*.

Todas estas disoluciones apuntan con gran seguridad a robarle su sentido específico tanto al Estado como a la política, sojuzgándolos en parte bajo una moral individualista — y por lo tanto de Derecho Privado — y en parte bajo categorías económicas. Llama mucho la atención la naturalidad con la que el liberalismo, por fuera de lo político, no sólo reconoce la "autonomía" de los diferentes ámbitos de la vida humana sino que la exagera hasta la especialización, e incluso hasta el completo aislamiento. Al liberalismo le parece evidente que las artes son hijas de la libertad, que el juicio de valor estético es incondicionalmente autónomo y que el genio estético es soberano. Más aún: en algunos países surgió un *pathos* liberal en absoluto recién cuando esta autónoma libertad del arte se vió amenazada por "apóstoles del decoro" moralistas. La moral, a su vez, se independizó de la metafísica y de la religión; la ciencia de la religión, el arte y la moral, etc. Pero, el caso por lejos más importante de autonomía sectorial fue la imposición, con seguridad inequívoca, de la autonomía de las normas y leyes económicas. Que la producción y el consumo, la formación de precios y el mercado tienen su esfera propia y que no pueden ser dirigidos ni por la ética, ni por la estética, ni por la religión y menos aún por la política, ha constituido uno de los pocos dogmas realmente indiscutibles e incuestionables de esta época liberal. Tanto más interesante es constatar cómo ciertos puntos de vista políticos

han sido despojados de toda validez para ser arrojados bajo las normatividades y el "ordenamiento" de la moral, el Derecho y la economía. Dado que, como ya fue señalado, en la concreta realidad de la existencia política no rigen las normativas y ordenamientos abstractos siendo que siempre y tan sólo personas o grupos concretos gobiernan a otras personas o grupos concretos, naturalmente también en esto, desde un punto de vista político, sucede que el "imperio" de la moral, el Derecho, la economía y la "norma" siempre tiene sólo un sentido político concreto.

Nota (del año 1927, sin modificaciones): La estructura ideológica del Tratado de Versalles se condice exactamente con esta bipolaridad entre *pathos* ético y cálculo económico. En el Art.231 se obliga al Reich Alemán a reconocer su "responsabilidad" por todos los daños y las pérdidas ocasionadas por la guerra, con lo cual queda establecido un juicio de valor moral y jurídico. Se evitan conceptos políticos tales como "anexiones"; la cesión de Alsacia-Lorena es una "*désannexion*" o sea: la reparación de una injusticia; la cesión de territorios polacos y daneses sirve a la demanda ideal del principio de nacionalidades; la confiscación de las colonias hasta resulta proclamada en el Art.22 como una obra de humanitarismo altruista. El polo opuesto económico de este idealismo está constituido por las reparaciones, esto es: por el perpetuo e ilimitado saqueo económico del vencido. Resultado: un Tratado de esa clase no podía en absoluto hacer realidad un concepto político tal como "paz". En consecuencia se hicieron necesarios constantemente nuevos y "verdaderos" Tratados de Paz: el Protocolo de Londres de Agosto de 1924 (Plan Dawes), el de Locarno de Octubre de 1925, el ingreso a la Sociedad de las Naciones de Septiembre de 1920 — y continúa la lista.

Desde sus mismos comienzos, el pensamiento liberal le hizo al Estado y a la política el reproche de la "violencia". El reproche no hubiera pasado de ser uno de los tantos epítetos huecos de la disputa política si no se le hubiera dado un horizonte más amplio y una mayor fuerza persuasiva al relacionarlo con una gran construcción metafísica y una interpretación de la historia. El ilustrado Siglo XVIII veía ante si la clara y simple línea de un creciente progreso de la humanidad. Ese progreso debía estar formado, sobre todo, por un perfeccionamiento *intelectual* y *moral* de la humanidad. La línea se movía entre *dos* puntos; iba del fanatismo a la libertad y la mayoría de edad espiritual; del dogma a la crítica; de la superstición al esclarecimiento; de la oscuridad a la luz. En la primera mitad del Siglo XIX aparecen, en todo caso, construcciones *triples*, en especial la secuencia escalonada de Hegel (p. ej. comunidad natural — sociedad burguesa — Estado) y la famosa ley de los tres estadios de *Comte* (de la teología, pasando por la metafísica hasta la ciencia positiva). Sin embargo, a la trinidad le falta la potencia polémica de la antítesis binaria. Por eso, cuando la lucha comenzó de nuevo, luego de un tiempo de tranquilidad, cansancio e intentos de restauración, la simple contraposición binaria triunfó inmediatamente otra vez. Incluso en Alemania, en dónde de ningún modo tuvieron intención bélica, dualidades como señorío y corporación (en O. *Gierke*) o comunidad y sociedad (en F. *Tönnies*) desplazaron al esquema tripartito de Hegel.[25]

El ejemplo más notorio e históricamente eficaz lo constituye la antítesis formulada por Karl *Marx* entre burgueses y proletarios que busca concentrar todas las luchas de la Historia Universal en un único, final, combate contra el último enemigo de la humanidad, reuniendo a los muchos burgueses de la tierra, al igual que a los muchos proletarios, en

---

[25] "*Der Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft als Beispiel einer zweigliedrigen Unterscheidung; Betrachtung zur Struktur und zum Schicksal solcher Antithesen*", en la edición conmemorativa de Luis Legaz y Lacambra, Santiago de Compostela, 1960, Tomo. I, Pág. 165-176. El destino de la antítesis de comunidad y sociedad contiene simultáneamente un ilustrativo ejemplo del efecto del pensamiento valorativo sobre cualquier contraposición imaginable. En el ejercicio de la lógida de pensar en valores — que siempre es una lógica del pensar en desvalores — esto significa para nuestro tema que el amigo queda registrado como "valor" y el enemigo como "desvalor" siendo que su aniquilamiento aparece como valor según el conocido modelo de "destrucción de vida que no tiene el valor de vida".

dos unidades opuestas con lo que obtiene un tremendo agrupamiento del tipo amigo-enemigo. Pero, para el Siglo XIX, la fuerza persuasiva de este agrupamiento residía por sobre todo en que había conseguido perseguir al oponente liberal-burgués hasta el terreno económico obligándolo, por decirlo así, a combatir en su propio terreno y contra sus propias armas. Esto fue necesario porque, con el triunfo de la "Sociedad Industrial" el giro hacia lo económico ya había quedado decidido. Como fecha de este triunfo puede considerarse a 1814, el año en que Inglaterra triunfó sobre el imperialismo militar de Napoleón. Su teoría más simple y transparente sería la interpretación histórica de H. *Spencer* que ve a la historia de la humanidad como un desarrollo que parte de la sociedad militar-feudal para llegar a la sociedad industrial-comercial. Su primera pero al mismo tiempo completa manifestación documentada sería el tratado sobre "el espíritu del poder conquistador", el *esprit de conquête* que Benjamin *Constant,* el inaugurador toda la intelectualidad liberal del Siglo XIX, publicó en el año 1814.

Lo decisivo aquí es la conexión existente entre la fe en el progreso — que en el Siglo XVIII todavía era principalmente humanitario-moral e intelectual, vale decir: "espiritual" — con el desarrollo económico-industrial-tecnológico del Siglo XIX. "La economía" se sintió portadora de estas magnitudes, de dimensiones muy complejas en realidad. Economía, comercio, industria, perfeccionamiento técnico, libertad y racionalización se consideraban como aliados y esencialmente pacíficos comparados con la violencia bélica, aún a pesar de sus arremetidas ofensivas en contra del feudalismo, la reacción y el Estado policial. De este modo surge el agrupamiento característico del Siglo XIX:

Libertad, progreso y razón unidos	contra	Feudalismo, reacción y violencia unidos
Economía, industria y tecnología	contra	Estado, guerra y política
Parlamentarismo	contra	Dictadura

En la citada obra de Benjamin Constant del año 1814 ya podemos encontrar el inventario completo de estas antítesis y sus posibles combinaciones. Allí se dice que: estamos en la época que necesariamente debe suplantar a las guerras con la misma necesidad que la época de las guerras debió preceder a la presente. Sigue luego la caracterización de ambas épocas: la una busca obtener los bienes necesarios para la vida mediante entendimientos pacíficos (*obtenir de gré à grè*), la otra mediante la guerra y la violencia. La segunda es *"l'impulsion sauvage"* mientras que la primera, por el contrario, es *"le calcul civilisé"*. Puesto que la guerra no puede conseguir las comodidades y el confort que nos brindan el comercio y la industria, las guerras ya no son beneficiosas y la guerra victoriosa es un mal negocio incluso para el vencedor. Aparte de ello, el enorme desarrollo de la tecnología bélica moderna (Constant menciona aquí especialmente a la artillería sobre la cual descansaba la superioridad tecnológica del ejército napoleónico) ha hecho que carezca de sentido el coraje personal, la exaltación bélica y todo lo que la guerra tenía de heroico y glorioso en épocas pasadas. Por lo tanto la guerra, al menos esta es la conclusión final de Constant, ha perdido tanto toda su utilidad como todo su encanto: *"l'homme n'est plus entrainé à s'y livrer, ni par intérêt, ni par passion."* Antes los pueblos guerreros sojuzgaban a los pueblos comerciantes; hoy es a la inversa.

Desde entonces la extraordinariamente compleja coalición de economía, libertad, tecnología, ética y parlamentarismo ya hace rato que ha liquidado a sus oponentes constituidos por los restos de un Estado absolutista y una aristocracia feudal. Con ello ha perdido todo sentido actual. Ahora aparecen otros agrupamientos y coaliciones en su lugar. La economía ya no es *eo ipso* libertad; la tecnología no sirve solamente al confort sino igualmente a la producción de peligrosas armas y artefactos; su progreso no produce *eo ipso* aquél perfeccionamiento humanitario-moral que el Siglo XVIII se imaginaba como

progreso y una racionalización tecnológica puede ser lo contrario de una racionalización económica. A pesar de ello, la atmósfera intelectual de Europa aún hasta el día de hoy permanece llena de esta interpretación histórica del Siglo XIX y, al menos hasta hace poco, sus fórmulas y conceptos mantenían una energía que parecía haber sobrevivido a la muerte del antiguo contrincante.

Para esto, el mejor ejemplo de las últimas décadas lo constituyen las tesis de Franz Oppenheimer. Como objetivo, Oppenheimer proclama el "exterminio del Estado". Su liberalismo es tan radical que no le otorga validez al Estado ni siquiera en calidad de burócrata armado. Al "exterminio" lo pone en acción inmediatamente a través de una definición cargada de valores y emotividades. A saber: el concepto del Estado debe estar determinado por el "medio político" y el concepto de la (esencialmente apolítica) sociedad por el "medio económico". Sin embargo, los predicados con los cuales luego se define tanto el medio económico como el medio político, no son más que circunlocuciones de aquél *pathos* que oscilaba entre la ética y la economía para dirigirse contra la política y el Estado; además de antítesis polémicas desembozadas en las cuales se refleja la relación polémica que el Siglo XIX alemán tenía entre Estado y sociedad o política y economía. El medio económico es el intercambio; es reciprocidad de prestación y contraprestación, por lo tanto bilateralidad, igualdad, justicia y paz; por último es nada menos que el "espíritu corporativo de la concordia, la fraternidad y la justicia misma". El medio político, por el contrario, es "la violencia conquistadora extra-económica", robo, conquista y crimen de todo tipo. Subsiste un orden de valores referido a la relación entre el Estado y la sociedad pero, mientras la concepción estatal del Siglo XIX alemán sistematizada por Hegel construía un Estado como un imperio de la moralidad y de la razón objetiva muy por sobre el "imperio animal" de la sociedad "egoísta", en Oppenheimer el orden de valores se halla invertido y la sociedad aparece como una esfera de la pacífica justicia colocada infinitamente por sobre el Estado al cual se lo degrada convirtiéndolo en una región de violenta inmoralidad. Los papeles se hallan intercambiados, la apoteosis se ha mantenido. Sin embargo, en realidad no deja de ser improcedente y no es correcto, ni moral, ni psicológica ni mucho menos científicamente, establecer definiciones por simples descalificaciones morales y proceder a contraponer al bueno, justo, pacífico, en una palabra: simpático intercambio con la salvaje, ladrona y criminal política. Con métodos como ésos uno podría definir, a la inversa y con la misma facilidad, a la política como la esfera de la lucha honesta y a la economía como un mundo de estafas. Al fin y al cabo la relación de la política con el robo y la violencia no es más específica que la de la economía con la astucia y el engaño. Trocar y trucar frecuentemente están muy cerca.[Φ].

Un poder sobre seres humanos basado sobre fundamentos económicos, justamente si se mantiene apolítico sustrayéndose a toda responsabilidad y visibilidad políticas, tiene que aparecer como una tremenda estafa. El concepto del intercambio de ningún modo excluye conceptualmente que alguno de los partícipes sufra un perjuicio o que un sistema de contratos bilaterales se convierta en un sistema de la peor explotación y opresión. Cuando los explotados y oprimidos en una situación semejante se dispongan a defenderse, obviamente no podrán hacerlo con medios económicos. Y es igualmente obvio que, luego, los dueños del poder económico tratarán de impedirlo y catalogarán como violencia y crimen a todo intento de producir un cambio "extra-económico" en su posición de poder. Sólo que con ello se cae esa construcción ideal de una sociedad *eo ipso* pacífica y justa por estar basada sobre el intercambio y los contratos bilaterales. Desgraciadamente también los usureros y los extorsionadores invocan la intangibilidad de los contratos y el principio de *pacta sunt servanda*. La esfera del intercambio tiene sus propios estrechos límites y su ámbito específico, y no todas las cosas tienen un valor de intercambio. Por ejemplo, no

---

[Φ] [**Nota del Traductor**] : juego de palabras esencialmente intraducible en el original, formado por "Tauschen" = intercambiar, trocar y "Täuschen" = engañar

existe un equivalente justo para la libertad política ni para la independiencia política, sea cual fuere el monto del soborno.

Con el auxilio de definiciones y construcciones similares, que al fin y al cabo solamente giran alrededor de la polaridad existente entre ética y economía, no se puede exterminar al Estado y a la política, ni tampoco se puede despolitizar al mundo. Que las contraposiciones económicas se hayan vuelto políticas y que el concepto de "posición de poderío económico" haya podido surgir, sólo demuestra que el punto de lo político puede ser alcanzado desde lo económico, al igual que desde cualquier área objetiva. Bajo esta impresión es que surgió la tantas veces citada frase de *Walther Rathenau* en el sentido de que hoy en día el destino no es la política sino la economía.

Más correcto sería decir que hoy, como siempre, la política sigue siendo el destino y sólo sucede que la economía se ha convertido en algo político con lo cual ha devenido en "destino". Por ello también sería falso creer (como sostuvo Josef Schlumpeter en su *Soziologie des Imperialismus* [Sociología del Imperialismo] en 1919) que una posición conquistada con la ayuda de una supremacía económica es "esencialmente no-bélica". No bélica de un modo esencial, y específicamente por la esencia misma de la ideología liberal, es solamente la terminología. Un imperialismo de base económica buscará naturalmente establecer sobre el planeta un estado de cosas en el cual podrá aplicar sin restricciones y con éxito sus medios de poder económico tales como bloqueo de créditos, bloqueo de materias primas, destrucción de divisas extranjeras etc. Considerará como "violencia extra-económica" a todo intento, realizado por parte de un pueblo o de alguna otra agrupación humana, de sustraerse a las consecuencias de estos métodos "pacíficos". Utilizará incluso medios coercitivos aún más duros — pero siempre todavía "económicos" y, por lo tanto (según esta terminología) apolíticos y pacíficos — como, por ejemplo, los que enumeran las "directivas" para la implementación del Art.16 de la Sociedad de las Naciones (Número 14 de la resolución de la Asamblea de la Sociedad de las Naciones de 1921): suspensión de la provisión de alimentos a la población civil y bloqueo por hambre. Por último, dispone todavía de medios tecnológicos de muerte violenta, de armas modernas técnicamente perfeccionadas que, gracias a una inversión de capital e inteligencia, se ha hecho tan increíblemente utilizables precisamente para que puedan ser realmente utilizadas. Para el empleo de estos medios se ha formado en todo caso un nuevo vocabulario, esencialmente pacífico, que ya no conoce la guerra sino solamente ejecuciones, sanciones, expediciones punitivas, pacificaciones, defensa de tratados, policía internacional y medidas para garantizar la paz. Al oponente ya no se lo llama enemigo pero, en contrapartida, se lo coloca *hors-la-loi* y *hors l'humanité* en calidad de violador de la paz o amenaza contra la paz, y una guerra llevada a cabo para el mantenimiento o la expansión de posiciones de poder económicas tiene que ser convertida, con gran inversión de propaganda, en "cruzada" y en "la última guerra de la humanidad". Así lo exige la polaridad entre ética y economía. En todo caso, queda al descubierto en ella una sorprendente sistematicidad y coherencia, pero también este sistema supuestamente apolítico y aparentemente hasta antipolítico sirve a agrupamientos del tipo amigo-enemigo, ya sea a existentes o a nuevos, y no puede escapar de la consecuencialidad de lo político.

LA ÉPOCA DE LAS NEUTRALIZACIONES Y LAS DESPOLITIZACIONES

Nosotros, en Europa Central vivimos *sous l'œil des Russes*. Desde hace un siglo la mirada psicológica de los rusos ha visto más allá de nuestras grandes palabras e instituciones; su vitalidad es lo suficientemente fuerte como para apropiarse de nuestros conocimientos y de nuestra tecnología y usarlos como armas; su audacia para volcarse al racionalismo y a lo opuesto, su fuerza para la ortodoxia tanto en lo bueno como en lo malo, son abrumadoras. Han realizado la unión entre socialismo y lo eslavo que Donoso Cortés ya en el año 1848 profetizaba como el acontecimiento decisivo del próximo siglo.

Ésa es nuestra situación. No se puede pronunciar ninguna palabra significativa sobre cultura o historia sin tomar conciencia de la propia situación cultural e histórica. Que todo conocimiento histórico es conocimiento de la actualidad; que el conocimiento histórico recibe su luz y su intensidad de la actualidad y que, en el más profundo de los sentidos, sólo sirve a la actualidad porque todo espíritu es solamente espíritu actual; nos lo han dicho muchos desde Hegel y el que mejor lo ha dicho fue Benedetto Croce. En innumerables famosos historiadores de la última generación tenemos todavía a la vista la simple verdad y no existe nadie hoy en día que, por la existencia de un montón de material, se deje engañar sobre el hecho de la gran medida en que toda construcción y toda exposición histórica está repleta de proyecciones e identificaciones pueriles. Lo primero, por lo tanto, sería tener conciencia de la propia situación presente. Una toma de conciencia de la actualidad es hoy difícil, pero tanto más necesaria. Todos los signos apuntan a que en la Europa de 1929 todavía vivimos en un período de cansancio y de intentos de restauración, como es común y comprensible que ocurra después de grandes guerras. Después de la guerra de coalición de veinte años contra Francia, casi toda una generación de la humanidad europea estuvo luego de 1815 en un estado espiritual que se puede resumir en la siguiente fórmula: legitimidad del *status quo*. Todos los argumentos de una época semejante contienen, en realidad, no tanto la revitalización de cosas pasadas o pasajeras sino un compulsivo "*Status* o sino ¿qué?" en materia de política interior y exterior. Mientras tanto, la tranquilidad del ambiente de restauración sirve a un rápido e ininterrumpido desarrollo de cosas nuevas y relaciones nuevas cuyo sentido y orientación queda oculto por las fachadas restauradas. Luego, cuando llega el momento, el primer plano legitimista desaparece como un fantasma vacío.

Los rusos tomaron al pié de la letra el Siglo XIX europeo. Comprendieron su núcleo interno y sacaron las consecuencias últimas de sus premisas culturales. Se vive siempre bajo la mirada del hermano más radical que lo obliga a uno a llegar hasta la última consecuencia práctica. De un modo totalmente independiente de pronósticos de política interna o externa, hay una cosa que se puede decir con seguridad: que sobre el suelo ruso la anti-religión y el tecnicismo se están haciendo en serio y que aquí está surgiendo un Estado que es más estatal y más intensivamente estatal de lo que jamás haya sido el Estado del más absoluto de los príncipes como Felipe II, Luis XIV o Federico el Grande. Todo ello sólo puede comprenderse a partir del desarrollo europeo de los últimos siglos. Completa y sobrepasa ideas específicamente europeas y muestra, con un enorme aumento, al núcleo de la Historia Moderna de Europa.

1. LA SECUENCIA DE LAS ÁREAS CENTRALES CAMBIANTES.

Recordemos las etapas en las que se ha movido el espíritu europeo durante los últimos cuatro siglos y las distintas esferas espirituales en las que la existencia humana halló su centro. Son cuatro grandes, simples, seculares pasos. Se corresponden con los

cuatro siglos y van de lo teológico a lo metafísico, de allí a lo humanitario-moral y, finalmente, a lo económico. Grandes intérpretes de la Historia de la humanidad, Vico y Comte, han tomado este particular y único proceso europeo y lo han generalizado convirtiéndolo en una ley del desarrollo humano. Miles de banalizaciones y vulgarizaciones han propagado esta "ley de los tres estadios": de lo teológico a lo metafísico, de allí a lo "científico" o al "positivismo". En realidad, de un modo positivo sólo se puede decir que desde el Siglo XVI la humanidad europea ha dado varios pasos de un área central a la otra y que todo lo que hace al contenido de nuestro desarrollo cultural se halla bajo la influencia póstuma de tales pasos. En los pasados cuatro siglos de la Historia europea, la vida espiritual tuvo cuatro diferentes centros, y el pensamiento de la élite activa que constituyó en cada momento la tropa de avanzada, se movió en los diferentes siglos también alrededor de diferentes puntos centrales.

Solamente a partir de estos centros, que constantemente cambiaban de lugar, se pueden comprender los conceptos de las diferentes generaciones. El desplazamiento — de lo teológico a lo metafísico, de allí a lo humanitario-moral y finalmente a lo económico — tanto como para reiterarlo enfáticamente, *no* se entiende aquí como una "Teoría de Dominantes" históricas culturales y espirituales, ni *tampoco* como una *ley* de filosofía de la Historia en el sentido de la Ley de los Tres Estadios o alguna otra construcción similar. No estoy hablando de la cultura de la humanidad como un todo, tampoco del ritmo de la Historia Universal, y no me refiero ni a los chinos, ni a los hindúes, ni a los egipcios. La secuencia de las áreas centrales cambiantes, por lo tanto, no está pensada como una línea continua de un "progreso" hacia arriba, ni hacia lo contrario. Si podemos suponer en esto una secuencia de abajo hacia arriba o de arriba hacia abajo — es decir: un florecimiento o una decadencia — ésa es una cuestión aparte. Por último también sería un malentendido interpretar la secuencia como si en cada uno de estos siglos no hubiera habido otra cosa que justamente el área central. Todo lo contrario: siempre existe una adyacencia plural de diferentes escalas de una secuencia en progreso. Personas de la misma época y del mismo país, y hasta de la misma familia, viven el uno al lado del otro, en distintos peldaños de la escala, y el Berlín actual, por ejemplo, queda en línea recta cultural más cerca de Nueva York y de Moscú que de Munich o de Trieste.[26] Las áreas centrales cambiantes se refieren solamente al hecho concreto de que en estos cuatro siglos de Historia europea las élites dirigentes cambiaron, el contenido de sus intereses espirituales, al igual que el principio de su accionar, el secreto de sus éxitos políticos y la predisposición de grandes masas a dejarse impresionar por determinadas sugestiones.

Clara y especialmente nítida, en tanto giro histórico excepcional, es la transición de la teología del Siglo XVI a la metafísica del Siglo XVII; a esa época culminante de Europa, no sólo metafísica sino también científicamente; a esa auténtica Época Heroica del racionalismo occidental. Esta época del pensamiento sistemáticamente científico abarca simultáneamente a Suarez y a Bacon, a Galileo, Kepler, Descartes, Grotius, Hobbes, Spinoza, Pascal, Leibnitz y a Newton. Todos los sorprendentes descubrimientos matemáticos, astronómicos y de ciencias naturales de esta época estaban insertos en un gran sistema metafísico o "natural". Todos los pensadores eran metafísicos de gran estilo y hasta la superstición característica de la época era cósmico-racionalista bajo la forma de la astrología. El siglo XVIII siguiente, con la ayuda de una filosofía deísta, puso la metafísica a un costado y fue una vulgarización a gran escala, esclarecimiento, apropiación literaria de los grandes acontecimientos del Siglo XVII, humanización y racionalización. Se puede seguir detalladamente cómo Suarez continúa actuando en innumerables escritos populares. Para algunos conceptos fundamentales de moral y teoría del Estado,

---

26 En relación con la trasposición de la ubicación de Berlín (más cerca de Nueva York y de Moscú que de Munich o de Trieste): en el año 1959 un alto dirigente de la economía social de mercado me preguntó dónde quedaría Bonn sobre este mapa. Le pude contestar sólo con una referencia a la sentencia sobre la televisión emanada del Tribunal Federal Constitucional de Karlsruhe en Febrero de 1961.

Puffendorff es sólo un epígono de Suarez y, por último, el "*contrat social"* de Rousseau otra vez tan sólo una vulgarización de Puffendorff. Pero el *pathos* específico del Siglo XVIII es el de la "virtud"; su palabra mítica *"vertu"*, es decir: deber. Tampoco el romanticismo de Rousseau hace explotar todavía el marco de las categorías morales. Una expresión característica de este siglo es el concepto divino de Kant en cuyo sistema Dios, como se ha dicho de un modo un tanto grosero, aparece solamente como un "parásito de la ética". Cada palabra en la expresión "Crítica de la Razón Pura" — crítica, razón y pura — se dirige polémicamente contra el dogma, el ontologismo y la metafísica.

Luego, con el Siglo XIX, sigue una centuria de amalgamas, aparentemente híbridas e imposibles, de tendencias estético-románticas y económico-técnicas. En realidad, la romántica del Siglo XIX — si no queremos convertir esa palabra un tanto dadaísta de "romántica" en un vehículo de confusión — significa solamente la etapa intermedia de lo estético situada entre el moralismo del Siglo XVIII y el economismo del Siglo XIX. Es sólo una transición lograda mediante la esteticización de todas las esferas espirituales y, de hecho, de un modo muy sencillo y exitoso. Porque el camino de lo metafísico a lo moral y de allí a lo económico pasa por lo estético, y el camino por el consumo y el placer estéticos — y sean éstos todo lo sublimes que se quiera — es el camino más seguro y más cómodo hacia la economización general de toda la vida espiritual y hacia un concepción mental que encuentra en la producción y en el consumo las categorías centrales de la existencia humana. En el desarrollo espiritual posterior, el esteticismo romántico es un servidor de lo económico y se convierte en un fenómeno colateral. Lo tecnológico, sin embargo, aparece como "industrialismo" en el Siglo XIX, todavía en estrecho contacto con lo económico. Para esto el ejemplo característico lo constituye la construcción social e histórica del sistema marxista. Este sistema toma por base y fundamento a lo económico para la "infraestructura" de todo lo espiritual. En el núcleo de lo económico naturalmente ya ve a lo tecnológico y determina las épocas económicas de la humanidad de acuerdo a los medios tecnológicos específicos. A pesar de ello, el sistema como tal sigue siendo un sistema económico y los elementos tecnicistas aparecen recién en vulgarizaciones posteriores. En general, el marxismo desea pensar económicamente y, con ello, se queda en el Siglo XIX que es esencialmente económico.

En todo caso ya en el Siglo XIX el adelanto tecnológico se hace tan sorprendente y las situaciones sociales y económicas cambian con tanta rapidez, que todos los problemas morales, políticos, sociales y económicos de la realidad resultan tomados por este desarrollo tecnológico. Bajo la tremenda sugestión de constantemente nuevos y sorprendentes inventos y productos, surge una religión del progreso tecnológico para la cual todos los demás problemas se solucionarían por si mismos precisamente por medio del progreso tecnológico. Para las grandes masas de los países industrializados esta fe fue evidente y obvia. Saltaron por encima de todas las escalas intermedias que son características de las élites dirigentes y en ellas, la religión de los milagros y la fe en el más allá se convierte, sin términos intermedios, inmediatamente en una religión de los milagros tecnológicos, logros humanos y dominio de la naturaleza. Una religiosidad mágica se transforma en una tecnología igual de mágica. De este modo, el Siglo XX aparece en sus comienzos como la época no sólo de la tecnología sino, además, como la de una fe religiosa en la tecnología. El Siglo XX muchas veces ha sido caracterizado como la era de la tecnología, pero con ello la situación general está descripta solamente de un modo provisorio y la pregunta acerca del significado de esa preponderante tecnología por ahora debe quedar abierta. Porque en realidad, la fe en la tecnología es solamente el resultado de una determinada orientación por la que se mueve el desplazamiento de las áreas centrales y, como fe, ha surgido de la lógica de los desplazamientos.

Todos los conceptos de la esfera espiritual — incluyendo el concepto "espíritu" — son pluralistas en si mismos y se comprenden solamente desde la existencia política concreta. Así como cada Nación tiene su propio concepto de nacionalidad y encuentra las características constitutivas de la nacionalidad en si mismo y no en otros, del mismo modo

cada cultura y cada época cultural tiene su propio concepto de la cultura. Todas las concepciones de la esfera espiritual del ser humano son existenciales y no normativas. Cuando el centro de la vida espiritual se desplaza en los últimos cuatro siglos, constantemente también se desplazan en consecuencia todos los conceptos y palabras, y se hace necesario recordar el múltiple significado de cada palabra y cada concepto. Los malentendidos más frecuentes y más burdos (de los cuales, en todo caso, viven muchos estafadores) se explican porque se ha tomado un concepto arraigado en un área — por ejemplo sólo en la metafísica o sólo en la moral o sólo en economía — y se lo ha transpuesto incorrectamente a las demás áreas de la vida espiritual. No es sólo que los procesos y acontecimientos que impresionan íntimamente a las personas y que se vuelven objeto de su reflexión y de sus conversaciones se orientan constantemente según el área central. El terremoto de Lisboa del Siglo XVIII, por ejemplo, provocó toda una inundación de literatura moralizante mientras que hoy un acontecimiento similar no tendría consecuencias intelectuales profundas siendo que, por el contrario, una catástrofe en la esfera económica, una gran devaluación o un colapso financiero, despiertan el interés activo no sólo práctico sino también teórico de los más amplios estratos. Pero, además de ello, también los conceptos específicos de cada uno de los Siglos reciben su sentido característico del área central correspondiente a ese Siglo. Séame permitido aclarar esto con un ejemplo. La concepción del *progreso*, por ejemplo, un mejoramiento o un perfeccionamiento, hablando en términos modernos: una racionalización, se hizo hegemónica en el Siglo XVII y, de hecho, en una época de fe humanitario-moral. En consecuencia, progreso significó entonces, por sobre todo, progreso en el esclarecimiento, progreso en la formación, autocontrol y educación, perfeccionamiento *moral*. En la época del pensamiento económico o técnico, el progreso se piensa, de un modo sobreentendido y natural, como progreso económico o tecnológico y el progreso humanitario-moral aparece — en la medida en que aún interesa en absoluto — como un subproducto del progreso económico. Cuando un área se convierte en central, los problemas de las demás áreas se solucionan a partir de ella y valen sólo como problemas de segundo orden cuya solución se dará por si misma cuando los problemas del área central se encuentren solucionados.

De este modo, para una época teológica todo sucederá espontáneamente si las cuestiones teológicas están puestas en orden; todo lo demás le será dado a las personas "por añadidura". Lo mismo sucede, concordantemente, con las demás épocas: para una época humanitario-moral se trata solamente de educar y formar moralmente a las personas, todos los problemas se convierten en problemas educativos; para una época económica sólo se tendría que solucionar correctamente el problema de la producción y distribución de bienes, y todas las cuestiones morales y sociales ya no causarán dificultades; para el pensamiento exclusivamente tecnológico incluso los problemas económicos se resolverán con nuevos inventos tecnológicos y todas las cuestiones, incluyendo las económicas, pasan a un segundo plano frente a esta misión del progreso tecnológico. Otro ejemplo sociológico del pluralismo de estos conceptos: la característica diferenciadora específica del personaje típico que representa a la espiritualidad y a lo público, el *clerc*, queda determinada para cada Siglo por el área central. Al teólogo y al predicador del Siglo XVI le sigue el erudito sistematizador del Siglo XVII que vive en una verdadera república de letrados, muy alejado de las masas. Luego siguen los escritores de la ilustración del todavía aristocrático Siglo XVIII. En lo que al Siglo XIX atañe, no hay que dejarse engañar por el *"intermezzo"* de los genios románticos y de la multitud de sacerdotes de una religión privada. El *clero* Φ del Siglo XIX (el mejor ejemplo es Karl

Φ [**Nota del Traductor**] : En este contexto, la expresión "*clerc*" no debe ser entendida en su sentido habitual de "*clérigo*" sino en su acepción más amplia de "funcionario" o "letrado", es decir: "persona responsable (ante un superior o agencia gubernamental) por registros, correspondencia o cuentas, e investido de poderes específicos y de cierta autoridad." . El concepto denota cierta mezcla o amalgama entre los actuales de "burócrata" o "empleado administrativo" e "intelectual".

Marx) se hace experto en economía y la pregunta es sólo la de hasta qué punto el pensamiento económico admite en absoluto todavía al tipo sociológico del *clerc* y hasta qué punto los economistas políticos y los síndicos con formación económica pueden representar un estrato conductor espiritual. Para el pensamiento tecnológico, en todo caso, aparentemente un *clerc* ya no es posible, algo sobre lo que aún volveremos cuando tratemos esta época de la tecnología. No obstante, la pluralidad del tipo de *clerc* ya queda bastante en claro a partir de estas breves indicaciones. Como ya se ha dicho: todos los conceptos y concepciones de la esfera espiritual: Dios, libertad, progreso, las concepciones antropológicas relativas a la naturaleza humana, qué es lo que constituye lo público, lo racional y la racionalización, por último tanto el concepto de la naturaleza como el de la cultura misma, todo eso recibe su contenido histórico concreto por la posición del área central y sólo desde allí resulta comprensible.

Sobre todo el *Estado* recibe su realidad y su fuerza desde el área central vigente porque los temas de conflicto decisivos que hacen a los agrupamientos del tipo amigo-enemigo se determinan también según el área objetiva determinante. Mientras lo religioso-teológico estuvo en el centro, la frase de *cujus regio ejus religio* tuvo sentido político. Cuando lo religioso-teológico dejó de ser área central, también la frase perdió su interés práctico. En el interín, la frase viajó a través del estadio cultural de la nación y del principio de nacionalidades (*cujus regio ejus natio*) y terminó en lo económico en dónde ahora significa que en un mismo Estado no pueden existir dos sistemas económicos contradictorios. El orden económico capitalista y el comunista se excluyen mutuamente. El Estado soviético ha hecho realidad la frase de *cujus regio ejus oeconomia* en una extensión que demuestra que la relación entre una región compacta y una espiritualidad compacta de ningún modo se aplica solamente a las guerras religiosas del Siglo XVI o solamente a las medidas de los Estados europeos pequeños y medianos, sino que siempre se amolda a las áreas centrales cambiantes de la vida espiritual y de las dimensiones cambiantes de los imperios universales autárquicos. Lo esencial de este fenómeno reside en que un Estado económico homogéneo se condice con el pensamiento económico. Un Estado así desea ser un Estado moderno, un Estado *conocedor* de la época y de la situación cultural. Debe proclamar la pretensión de entender correctamente el desarrollo histórico general. Sobre esto descansa su derecho a gobernar. Un Estado que, en una época económica, renuncia a entender y a conducir correctamente y por si mismo las condiciones económicas, forzosamente debe declararse neutral frente a las cuestiones y decisiones políticas, con lo que renuncia a su pretensión de gobernar.

Ahora bien, realmente es un fenómeno sorprendente que el Estado europeo del Siglo XIX pudo presentarse a si mismo como un *stato neutrale ed agnostico* y justificó su existencia justamente por su neutralidad. Esto tiene diferentes motivos y no se puede explicar con una sola palabra y a partir de una sola causa. Aquí el hecho interesa en absoluto, como síntoma de una neutralidad cultural genérica, puesto que la doctrina del Estado neutral del Siglo XIX se ubica dentro del marco de una tendencia al neutralismo espiritual que es característica de la Historia europea de los últimos siglos. Creo que aquí está la explicación histórica para aquello que se ha dado en llamar la era de la tecnología. Y esto requiere al menos una corta exposición.

2. LAS ETAPAS DE LA NEUTRALIZACIÓN Y LA DESPOLITIZACIÓN.

La secuencia arriba indicada — de lo teológico, pasando por lo metafísico y lo moral, hasta lo económico — significa simultáneamente una serie de neutralizaciones progresivas aplicadas a las áreas de las cuales el centro se ha desplazado. El giro más fuerte y más cargado de consecuencias de la Historia europea es, en mi opinión, el paso que dió el Siglo XVII cuando pasó de la teología cristiana revelada al sistema de un cientificismo "natural". Hasta el día de hoy, con este paso quedó determinada la orientación que todo el desarrollo

posterior tuvo que seguir. Bajo la gran impresión causada por este proceso están todas las grandes "leyes" generalizadoras de la Historia de la humanidad tales como la ley de los tres estadios de Comte, la construcción de Spencer del desarrollo de la era militar a la era industrial, y construcciones similares de la filosofía de la Historia. En el núcleo del extraordinario giro hay un motivo básico elementalmente sencillo y por siglos determinante, esto es: el afán por una esfera neutral. Después de las estériles disputas y rencillas teológicas del Siglo XVI, la humanidad europea buscaba un área neutral en la cual cesara la pelea y en la cual se pudiese lograr un entendimiento, un acuerdo y un convencerse mutuamente. Se dejaron de lado, pues, los controvertidos conceptos y argumentaciones de la teología cristiana tradicional y se construyó un sistema "natural" de la teología, de la metafísica, de la moral y del Derecho. El proceso histórico-intelectual ha sido descrito por Dilthey en una exposición justificadamente famosa en la cual, por sobre todo, se destaca la gran importancia de la tradición estoica. Pero me sigue pareciendo que lo esencial está en que lo que fue hasta ese momento el área central — la teología — se abandona porque es un terreno de disputas y porque lo que se busca es un territorio neutral. Así, el área central anterior queda neutralizada por el hecho de que deja de ser central y, sobre el suelo del nuevo territorio las personas esperan encontrar ese mínimo de acuerdos y premisas comunes que posibilitan la seguridad, la evidencia, la comprensión y la paz. Con ello se puso rumbo a la neutralización y a la minimización y se aceptó la ley por la cual ha "formado fila" la humanidad europea para los próximos siglos y que ha constituido su *concepto de verdad*.

En este punto los conceptos elaborados durante muchos siglos de pensamiento teológico se vuelven carentes de interés y se convierten en asunto privado. Dios mismo es sacado del mundo por la metafísica del deísmo en el Siglo XVIII y se hace una instancia neutral frente a las luchas y oposiciones de la vida real. Se convierte, como dijo Hamann contra Kant, en un concepto y cesa de existir como ser. En el siglo XIX primero es el monarca y luego el Estado el que se convierte en una magnitud neutral y aquí, se desenvuelve en la doctrina liberal del *pouvoir neutre* y del *stato neutrale* un capítulo de teología política en el cual el proceso de neutralización encuentra su forma clásica porque ahora ya ha tomado lo decisivo: el poder político. Pero es propio de la dialéctica de un desarrollo como el descrito que precisamente por el desplazamiento del área central constantemente se forme un nuevo terreno de lucha. Sobre el nuevo terreno, considerado neutral al principio, se despliega inmediatamente con nueva intensidad la contraposición de personas e intereses, y de una manera tanto más intensa mientras más fuertemente se toma posesión del área objetiva. La humanidad europea siempre peregrina desde un ámbito de poder hacia un ámbito neutral, siempre el recién conquistado ámbito neutral se convierte en otro campo de lucha y siempre se hace necesario buscar nuevas esferas neutrales. Tampoco las ciencias naturales pudieron establecer la paz. Las guerras de religión se convirtieron en las guerras nacionales del Siglo XIX, mitad todavía culturales, mitad ya económicas hasta que al final se hicieron simplemente económicas.

Es evidente que la hoy extendida fe en la tecnología se basa sólo en que se pudo creer haber encontrado en ella el terreno absoluta y definitivamente neutral. Porque aparentemente no existe nada más neutral que la tecnología. Le sirve a cualquiera; como la radiodifusión, que se puede usar para transmitir noticias de todo tipo y contenido; o como el correo que manda sus envíos sin considerar su contenido no pudiéndose obtener de la tecnología postal ningún criterio para la valoración o la evaluación del envío transportado. Frente a las cuestiones teológicas, metafísicas, morales y hasta económicas sobre las que se puede discutir eternamente, los problemas puramente técnicos tienen algo de agradablemente objetivo. Los problemas técnicos conocen soluciones comprensibles y uno puede entender que las personas tratasen de refugiarse en la tecnicidad huyendo de la indesentrañable problemática de todas las demás esferas. Aquí pareció que podrían ponerse rápidamente de acuerdo todos los pueblos y naciones, todas las clases y confesiones, todas las generaciones y géneros humanos, porque todos utilizaban con la misma naturalidad las ventajas y las comodidades del confort tecnológico. Aquí parece,

pues, estar el terreno de un acuerdo generalizado para el cual Max Scheler se hizo preconizador en un discurso del año 1927. Toda la disputa y confusión de la reyerta confesional, nacional y social queda nivelada aquí sobre un territorio completamente neutral. La esfera de la tecnología pareció ser una esfera de la paz, de la comprensión y de la reconciliación. La, de otro modo inexplicable, interrelación entre el credo pacifista y el credo tecnológico se explica por esta orientación hacia la neutralización que el espíritu europeo decidió tomar en el Siglo XVII y que continuó persiguiendo, como bajo el mandato de un destino, hasta entrado el Siglo XX.

Pero la neutralidad de la tecnología es una cosa diferente de la neutralidad de todas las demás áreas. La tecnología es siempre tan sólo instrumento y arma; y no es neutral precisamente porque sirve a todos. De la inmanencia de lo tecnológico no se desprende ni una sola decisión humana o espiritual, menos aún una decisión por la neutralidad. Cada especie de cultura, cada pueblo y cada religión, cada guerra y cada paz puede utilizar la tecnología como arma. Que los instrumentos y las armas se hagan cada vez más utilizables aumenta tanto más la probabilidad de que se usen realmente. Un progreso tecnológico no necesita ser un progreso metafísico ni moral; ni siquiera necesita ser un progreso económico. Si aún hoy muchas personas esperan del perfeccionamiento tecnológico también un progreso humanitario-moral. Lo que están haciendo es relacionar de un modo completamente mágico a la tecnología con la moral y siempre presuponen, de un modo exclusivo y algo ingenuo además, que el grandioso instrumental de la tecnología actual será utilizado tan sólo en su sentido propio, esto es: de un modo sociológico. Creen que se harán amos de estas terribles armas y que les será permitido exigir el poder que con ellas se relaciona. Pero la tecnología se mantiene, si puedo expresarlo de este modo, culturalmente ciega. Consecuentemente, del puro "nada-más-que-tecnología" no se puede extraer ni una sola de las conclusiones que, de otro modo, se extraen de las áreas centrales de la vida intelectual: ni un concepto del progreso cultural, ni el tipo de un *clerc* o de un líder espiritual, ni tampoco el de un determinado sistema político.

La esperanza que, del conjunto de inventores de tecnología, se desarrollaría un estrato políticamente dirigente, no se ha cumplido. Las construcciones de Sain-Simon y otros sociólogos que anhelaban una sociedad "industrial", o bien no son puramente tecnológicas sino que están mezcladas con elementos en parte humanitario-morales y en parte económicos, o bien son simplemente fantasiosas. Ni siquiera la conducción y dirección específicamente económica de la economía actual está en manos de técnicos y hasta ahora todavía nadie ha podido construir un orden social conducido por técnicos de otro modo que construyendo una sociedad sin conducción y sin dirección. Tampoco George Sorel permaneció siendo ingeniero. En lugar de ello se hizo *clerc*. De ningún invento tecnológico importante se puede calcular cuales serían sus consecuencias políticas objetivas. Los inventos del Siglo XV y XVI tuvieron un efecto liberador, individualista y rebelde; el invento de la imprenta condujo a la libertad de prensa. Hoy los inventos técnicos sirven de medio para una tremenda dominación de las masas; a la radiodifusión le corresponde el monopolio radiofónico; al cine, la censura fílmica. La decisión sobre la libertad o la servidumbre no está en la tecnología como tal. Puede ser revolucionaria y reaccionaria, servir a la libertad o a la opresión, a la centralización o a la descentralización. De sus principios y puntos de vista exclusivamente técnicos no se desprende ni un interrogante político ni tampoco una respuesta política.[27]

La generación alemana anterior a la nuestra estuvo inmersa en un ambiente de apocalipsis cultural que ya se manifestó antes de la Guerra Mundial y que de ningún modo

---

[27] En relación con la teoría política de la tecnocracia: Hermann Lübbe, Op.Cit. En relación con el intento de lograr la unidad política de Europa mediante una despolitización (la llamada "integración"): Francis Rosenstiel, *Le Principe de Supranationalité, Essai sur les rapports de la Politique et du Droit*, Paris (Editions A. Pedone) 1962.

necesitó esperar el colapso de 1918 y el Ocaso de Occidente de Spengler. En Ernst Troeltsch, Max Weber y Walter Rathenau se encuentran numerosas manifestaciones de este ambiente. El irresistible poder de la tecnología apareció aquí, ya sea como un dominio de la insipidez por sobre el espíritu, o bien como quizás ingeniosa pero desalmada mecánica. Con un siglo europeo que se queja de la *"maladie du siècle"* y espera el imperio de Caliban o el *"After us the Savage God"* , empalma una generación alemana que se queja por una desalmada época de la tecnología en la cual el alma se encuentra impotente y desvalida. Aún en la metafísica del Dios impotente de Max Scheler, o en la construcción de una élite casual, fluctuante y por último igual de impotente de Leopold Ziegler, queda documentado el desamparo, sea éste del espíritu o del alma, ante la época de la tecnología.

El miedo estaba justificado porque surgía de un oscuro presentimiento de las consecuencias del proceso de neutralización que ya se estaba completando. Porque, con la tecnología, la neutralidad espiritual había arribado a la nada espiritual. Habiéndose las personas aislado, primero de la religión y la teología, luego de la metafísica y del Estado, ahora parecía que se había logrado el aislamiento de todo lo cultural en absoluto lográndose con ello la neutralidad del cadáver cultural. Mientras una vulgar religión masiva esperaba obtener el paraíso gracias a la aparente neutralidad tecnológica, los grandes sociólogos presintieron que la tendencia que había dominado todas las etapas del espíritu europeo moderno había pasado a amenazar a la cultura misma. A ello se agregó el miedo ante las nuevas clases y masas que surgieron sobre la *tabula rasa* creada por la tecnificación total. De las profundidades de una nada cultural y social salieron en erupción constantemente nuevas masas, extrañas y hasta enemigas de la formación y del buen gusto tradicionales. Pero el miedo, en última instancia, no fue sino la duda acerca del propio potencial para poner el enorme instrumental de la tecnología al servicio de uno mismo, a pesar de que esta tecnología sólo espera a ser utilizada. Tampoco es lícito presentar a un producto de la razón humana y de la disciplina humana — como lo es toda tecnología y especialmente la moderna — simplemente como muerta y desalmada, confundiendo la religión de la tecnicidad con la tecnología misma. El espíritu de la tecnicidad, que ha impulsado el activismo mundano de una fe masiva antirreligiosa, es espíritu; quizás un espíritu maligno y diabólico, pero no puede ser descartado por mecanicista ni tampoco puede ser atribuible a la tecnología. Es posible que sea una cosa tenebrosa, pero en si misma no es nada técnica ni maquinal. Es la convicción de una metafísica activista. Es el creer en un ilimitado poder y señorío del Hombre sobre la naturaleza y hasta sobre el cuerpo humano; es el creer en el ilimitado "retroceso de las barreras naturales", en ilimitadas posibilidades de cambio y de felicidad dentro de la natural existencia mundana del Hombre. Esto puede ser denominado como fantasioso y satánico; pero no como simplemente muerto, carente de espíritu o frialdad mecanicista.

De la misma manera, el miedo ante la nada cultural y social provino más del pánico por la amenaza al *status quo* que por un sereno conocimiento acerca de las características y la dinámica de los procesos espirituales. Todos los nuevos impulsos, cada revolución y cada reforma, cada nueva élite, provienen del ascetismo y de la pobreza voluntaria o involuntaria; y pobreza en este contexto significa prescindir de la seguridad del *status quo*. El cristianismo primitivo y todas las vigorosas reformas dentro del cristianismo, la benedictina, la cluniacense, la renovación franciscana, los anabaptistas y los puritanos, pero también todo auténtico renacer con su retorno a los simples principios de la propia especie, cada auténtico *retornar al principio*, cada regreso a la naturaleza intocada, no corrupta — todos parecen ser una nada cultural o social frente al confort y la comodidad del *status quo* existente. Esta nada crece en silencio y en la oscuridad, y en sus primeros comienzos el historiador y el sociólogo, otra vez, no descubrirían nada. El momento de la fastuosa presentación en sociedad es también el momento en el cual esa relación con los secretos, invisibles, comienzos está en peligro.

El proceso de la constante neutralización de las distintas áreas de la vida cultural ha llegado a su fin porque ha arribado a la tecnología. La tecnología ya no es un terreno

neutral en el sentido de los procesos de neutralización anteriores y toda política fuerte la utilizará. Consecuentemente, considerar en un sentido espiritual al Siglo actual como el siglo de la tecnología sólo puede ser algo provisorio. El sentido definitivo se dará recién cuando quede demostrado qué clase de política es lo suficientemente fuerte como para dominar a la nueva tecnología y cuales son los verdaderos agrupamientos del tipo amigo-enemigo que crecen sobre el nuevo suelo.

Grandes masas de pueblos industrializados todavía adhieren a una tosca religión del tecnicismo porque, como todas las masas, buscan la consecuencia radical e inconcientemente creen que aquí está esa despolitización absoluta que se viene buscando desde hace siglos; aquella con la que se termina la guerra y con la cual comienza la paz universal. Pero la tecnología no puede sino aumentar la paz o la guerra, es capaz de ambas cosas en la misma medida, y el nombre o la invocación de la paz no cambia nada en esto. Hoy nos resulta transparente la niebla de los nombres y las palabras con las cuales trabaja la maquinaria psicotécnica de la sugestión masiva.

Conocemos hasta la secreta ley de este vocabulario y sabemos que hoy hasta la más terrible de las guerras se libra en nombre de la paz, la más tremenda de las opresiones se impone en nombre de la libertad y la más horrorosa de las inhumanidades se comete en nombre de la humanidad. Por fin podemos poner al descubierto también el estado de ánimo de aquella generación que en la era de la tecnología solo vió a la muerte espiritual o a una mecánica desalmada. Hemos descubierto el pluralismo de la vida espiritual y sabemos que el área central de la existencia espiritual no puede ser un área neutral y que es errado solucionar un problema político con antítesis del tipo "mecánico y orgánico", o "vida y muerte". Una vida que frente a si misma no tiene más que la muerte ya no es vida sino impotencia y desamparo. Aquél que ya no conoce más enemigo que la muerte, y que no ve en sus enemigos más que mecánica vacía, se encuentra más cerca de la muerte que de la vida y la cómoda antítesis de lo orgánico y lo mecánico es, en si misma, algo burdamente mecánico. Un agrupamiento que, por un lado ve sólo espíritu y vida y, de otro lado sólo muerte y mecánica, significa tan sólo renuncia a la lucha y tiene únicamente el valor de un lamento romántico. Porque la vida no lucha contra la muerte y el espíritu no lo hace contra la insipidez. El espíritu lucha contra el espíritu, la vida contra la vida, y de la fuerza de un conocimiento integral surge el orden de las cosas humanas. *Ab integro nascitur ordo.*

EPÍLOGO A LA EDICIÓN DE 1932

El tratado sobre "El Concepto de lo Político" se publicó por primera vez en el *Heidelberger Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* Tomo. 58, Cuaderno I (Pág. 1-33) en Agosto de 1927, después de haber tratado el mismo tema, con las mismas tesis, en una exposición organizada por la *Deutschen Hochschule für Politik* en Berlín, en Mayo de 1927. El discurso sobre "La Era de las Neutralizaciones y Despolitizaciones" fue pronunciado en *Octubre de 1929* en una sesión de la Asociación Cultural Europea en Barcelona y publicado en la *Europäischen Revue* de Diciembre de 1929.

Lo que aquí se dice del "Concepto de lo Político" está orientado a "encuadrar" teóricamente un problema inmensurable. Las frases aisladas están pensadas como punto de partida para una elucidación objetiva y para servir a diálogos y ejercicios científicos que pueden permitirse la licencia de poner bajo inspección semejante *res dura*.[28] La presente edición contiene, respecto de las publicaciones arriba mencionadas, una serie de nuevas formulaciones, comentarios y ejemplos, pero ninguna modificación ni ampliación de la línea de pensamiento propiamente dicha. Para ello prefiero esperar a ver qué orientaciones y puntos de vista surgen de un modo decisivo en la discusión del problema político que desde hace aproximadamente un año se ha reavivado.

Berlín, Octubre de 1931
Carl Schmitt

---

[28] La expresión *res dura* se relaciona con mi libro *Der Hüter der Verfassung* aparecido en 1931 cuyo prólogo termina con la cita de:

Res dura et regni novitas me talia cogunt
Moliri...
La cita proviene de la Eneida de Virgilio. Libro I, versículo 563/4 y significa: "La dureza de la situación política y lo nuevo del régimen (es decir: de la Constitución de Weimar) me obligan a tales consideraciones". En el interín ya hace rato que tengo la experiencia de saber que uno no puede evitar semejantes ofuscaciones tendenciosas y retrógradas ni mediante formas de expresión claras, ni mediante citas clásicas.

COROLARIO 1

SINOPSIS DE LOS DISTINTOS SIGNIFICADOS Y FUNCIONES DEL CONCEPTO DE LA NEUTRALIDAD DEL ESTADO EN MATERIA DE POLÍTICA INTERIOR (1931).

En vista de los múltiples significados de la palabra "neutralidad" y de la confusión que amenaza con volver inutilizable o inaplicable un concepto imprescindible, es apropiado hacer una aclaración terminológica y objetiva. Se intentará aquí, por ello, hacer un compendio en el cual estén agrupados con cierta sistematicidad los diferentes significados, funciones y orientaciones polémicas de esta palabra.

I. Significados negativos de la palabra "neutralidad", es decir: significados que alejan de la decisión política.

1. *Neutralidad en el sentido de la no-intervención, el desinterés, el "laisser passer, la tolerancia pasiva, etc.*

Es en este significado que la neutralidad estatal en materia de política interna aparece originalmente en la conciencia histórica y, específicamente, como *neutralidad del Estado frente a las religiones y confesiones*. Así Federico el Grande en su testamento político dice: *"je suis neutre entre Rome et Genève"* — por lo demás una antigua fórmula del Siglo XVII que ya se encuentra sobre un retrato de Hugo Grotius y que es de suma importancia para el proceso de neutralización que comienza en ese siglo. En sus últimas consecuencias este principio conduce necesariamente a una neutralidad general frente a todas las opiniones y problemas imaginables y a un trato igualitario absoluto en virtud el cual, por ejemplo, aquél que piensa en términos religiosos no debe ser protegido más que al ateo, ni el que tiene conciencia nacional más que el enemigo o el despreciador de la nación. De esto sigue, luego, la libertad absoluta de todo tipo de propaganda, tanto la religiosa como la antireligiosa, la nacional y la antinacional; un absoluto "respeto" por el "disidente" en general, incluso si se burla de la moral y las buenas costumbres, aún si socava la estructura del Estado y milita al servicio de otro Estado extranjero. Esta especie de "Estado neutral" es el *stato neutrale e agnostico*. Es un Estado *relativista que ya no establece diferencias*. Es el Estado sin contenido o, al menos, con un contenido limitado al mínimo. Su constitución es, *por sobre todo, neutral también respecto de la economía* en el sentido de no-intervención (libertad económica y contractual), con la "ficción del Estado liberado de la economía y la economía liberada del Estado" (F. Lenz). Con todo, este Estado todavía puede volverse político porque, al menos supuestamente, todavía conoce cierto enemigo, a saber: a aquél que no cree en esta clase de neutralidad espiritual.

2. *Neutralidad en el sentido de concepciones instrumentales del Estado para las cuales el Estado es un medio técnico que debe funcionar con previsibilidad objetiva y darle a cada uno las mismas oportunidades de utilización.*

Las concepciones instrumentales del Estado subyacen mayormente bajo las siguientes expresiones: el *aparato* jurídico estatal; el *aparato administrativo* estatal; la "*máquina* gubernamental"; el Estado como *empresa* burocrática; la maquinaria legislativa; el picaporte de la legislación, etc. La neutralidad del Estado en tanto instrumento técnico es imaginable para el área del Ejecutivo y es posible, quizás, concebir que el aparato jurídico o el aparato administrativo funcionen de la misma manera, quedando con la misma objetividad y tecnicidad a disposición de todo usuario que lo utilice de acuerdo con las normas; como el teléfono, el telégrafo, el correo y similares entidades técnicas que, sin considerar el contenido de la comunicación, están a disposición de cualquiera que se

atenga a las normas de funcionamiento. Un Estado así estaría completamente despolitizado y, por si mismo, ya no podría distinguir amigos ni enemigos.

3. *Neutralidad en el sentido de la misma oportunidad en la construcción de la voluntad estatal.*

Aquí la palabra adquiere un significado que subyace a ciertas interpretaciones liberales del derecho al voto universal e igualitario así como de la igualdad general, en la medida en que esta igualdad ante la ley (en tanto igualdad ante la aplicación de la ley) no caiga bajo el anterior Punto 2.

Cualquiera tiene la oportunidad de ganar la mayoría. Si pertenece a la minoría que ha sido sobrepasada en votos por la mayoría, se le indicará que tuvo — y aún tiene — la oportunidad de volverse mayoría. También ésta es una visión liberal de la justicia. Este tipo de concepciones de la neutralidad de la misma oportunidad en la construcción de la voluntad estatal subyacen — naturalmente de un modo poco conciente la mayoría de las veces — a la interpretación predominante del Art.76 de la Constitución [Φ]. Según ella, el Art. 76 no contiene solamente una disposición en cuanto a reformas constitucionales (como se podría suponer a partir del texto) sino que además establece, sin barreras ni límites, un poder total y absoluto, incluso el poder de establecer una Constitución. Así lo interpreta, por ejemplo, Anschütz en su comentario al Art. 76 (10ª Edición págs. 349/350); Fr. Giese, *Kommentar*, 8ª Edición 1931, pág 190 y Thoma, *Handbuch des deutschen Staatsrechts*, II pág. 154, quien llega al extremo de calificar como "expresión jurídica de deseos" la opinión discrepante de C.Bilfingrer y la mía propia; un calificativo que expresa cierta especie de insinuación banal, poco común por lo general. Esta interpretación predominante del Art. 76 le quita a la Constitución de Weimar su substancia política, le quita su "piso", y la convierte en un *proceso neutral de reforma, indiferente a cualquier contenido*, que puntualmente *se mantiene neutral incluso frente a la forma de Estado que esté vigente en un momento dado*. En justicia, luego, a todos los partidos les debe ser dada la misma irrestricta oportunidad de obtener las mayorías que son necesarias para instaurar — utilizando el procedimiento válido para las reformas constitucionales — otra Constitución acorde al objetivo de su preferencia, es decir: república soviética, Reich nacionalsocialista, estado sindical democrático-económico, Estado corporativo por estamentos gremiales, monarquía al estilo antiguo, aristocracia de cualquier especie, etc. Cualquier ventaja otorgada a la forma de Estado existente o a los partidos casualmente a cargo del gobierno — sea mediante subvenciones para propaganda, discriminaciones en la utilización de las radioemisoras, publicaciones oficiales, manejo de la censura en el cine, influenciamiento de la actividad político-partidaria o de la afiliación partidaria de los empleados públicos en el sentido de que el partido en el Poder sólo permite la pertenencia al partido propio o a aquellos partidos que considera no demasiado alejados del propio, prohibiciones de reunión a partidos extremistas, la discriminación de partidos legales y partidos revolucionarios de acuerdo a su programa — todas estas medidas se convierten en burdas e irritantes inconstitucionalidades si la interpretación predominante del Art.76 se piensa coherentemente hasta sus últimas consecuencias. En el esclarecimiento de la cuestión de si la Ley para la Defensa de la República del 25 de Marzo de 1930 (RGBl. I S. 91) es, o no, inconstitucional, la mayoría de las veces se omite considerar la relación sistémica del problema con el Art.76.

4. *Neutralidad en el sentido de paridad, esto es: admisión de todos los grupos y tendencias involucradas, bajo las mismas condiciones y con las mismas consideraciones, al otorgar privilegios u otros servicios estatales.*

Φ [**Nota del Traductor**] : El autor se refiere a la Constitución de la República de Weimar, vigente en Alemania luego de la Primera Guerra Mundial y hasta el advenimiento al poder del nacionalsocialismo.

Esta paridad tiene importancia histórica y práctica para sociedades imbuidas de cosmovisiones o religiones, existentes dentro de un Estado que no se ha apartado estrictamente de todas las cuestiones religiosas y filosóficas y que sigue comprometido con un sector mayoritario de grupos religiosos y similares, ya sea por obligaciones de Derecho Propietario de alguna especie, ya sea por colaboración en el terreno de la escuela, la acción social pública, etc. En esta paridad surge una cuestión que, según como estén dispuestas las cosas, puede volverse muy difícil y problemática, a saber: *cuales* son los grupos que, en absoluto, hay que considerar para la paridad. Así, por ejemplo, si uno entiende la neutralidad político-partidaria de la radiodifusión en el sentido de la paridad, surge la pregunta de cuales serán los partidos políticos que serán imparcialmente admitidos puesto que no se puede admitir automática y mecánicamente a cualquier partido postulante. Una cuestión similar surge cuando se concibe la libertad de la ciencia (Art. 142 de la Constitución) como una paridad de todas las tendencias científicas y se exige que todas ellas estén consideradas de la misma manera y de un modo justo y equitativo en la asignación de las cátedras. Max Weber exigía que, si en las universidades se admitían juicios de valor en absoluto, entonces había que admitir *todos* los juicios de valor; lo cual teóricamente se puede fundamentar tanto con la lógica del Estado agnóstico-relativista como con la exigencia liberal de la misma oportunidad, pero que prácticamente (en materia de apelaciones) en un Estado político-partidario pluralista conduce a la paridad de aquellos partidos políticos que dominan el Estado. Sucede que la neutralidad entendida como paridad sólo resulta prácticamente realizable con un relativamente reducido número de grupos admitidos y sólo con una relativamente indiscutida distribución del poder y de las influencias de los partícipes con derecho a la paridad. Una cantidad demasiado grande de grupos que demandan un tratamiento paritario, o bien una gran inseguridad en la evaluación de su poder e importancia — es decir: la inseguridad en el cálculo de la cuota que les corresponde — impide tanto la concreción del principio de la paridad como también la evidencia del principio que le sirve de base.

La segunda prevención en contra de una paridad consecuentemente implantada reside en que la misma necesariamente conduce, o bien a un equilibrio irresoluto (como frecuentemente sucede entre empleadores y empleados), o bien y en cambio, cuando hay grupos fuertes y claramente determinados, a una *itio in partes* como la de católicos y protestantes desde el Siglo XVI en el antiguo Reich alemán. Cuando esto sucede, cada una de las partes se asegura la porción de la esencia del Estado que le interesa y, por el camino del compromiso, está de acuerdo en que la otra parte haga lo mismo con la otra porción. Ambos métodos — igualdad aritmética o *itio in partes* — no tienen el sentido de una decisión política sino que se alejan de la decisión política.

II. Significados positivos de la palabra "neutralidad" que conducen a una decisión.

1. *Neutralidad en el sentido de objetividad y ecuanimidad sobre la base de una norma reconocida.*

Esta es la neutralidad del juez, en la medida en que decide sobre la base de una ley con contenido determinable. El vínculo con una ley (que, a su vez, contiene vínculos internos en cuanto a su contenido) es lo que recién hace posible la objetividad y, con ella, este tipo de neutralidad al mismo tiempo posibilita la relativa independencia del juez frente a otras manifestaciones de la voluntad estatal (es decir: manifestaciones hechas fuera del ámbito de la reglamentación legal). Esta neutralidad conduce a una decisión, aún cuando no a una decisión política.

2. *Neutralidad sobre la base de una especialización no interesada por egoísmo.*

Esta es la neutralidad del perito o del consultor, del consejero especializado, en la medida en que no sea representante de los intereses, o exponente, del sistema pluralista.

Sobre esta neutralidad descansa también la autoridad del intermediario y del árbitro, en la medida en que no caiga bajo lo expresado en el punto 3.

3. *Neutralidad como expresión de una unidad y totalidad que abarca a los agrupamientos contrapuestos, con lo cual los relativiza a todos en si misma.*

Esta es la neutralidad de la resolución estatal de las contraposiciones internas — en contra de la fragmentación y división del Estado en partidos e intereses sectoriales — cuando esta resolución hace valer el interés de la totalidad del Estado.

4. *Neutralidad del externo quien, en calidad de tercero, decide desde afuera en caso necesario produciendo con ello la unidad.*

Esta es la objetividad del Protector frente al Estado bajo protectorado y las contraposiciones políticas internas del Estado protegido; la del conquistador frente a los distintos grupos de una colonia — la de los ingleses frente a los hindúes y mahometanos en la India, la de Pilatos (*¿quid est veritas?*) frente a las disputas religiosas de los judíos.

COROLARIO 2

SOBRE LA RELACIÓN ENTRE LOS CONCEPTOS DE GUERRA Y ENEMIGO (1938).

1. *En relación a la guerra, el enemigo es hoy el concepto primario.* En todo caso esto no es de aplicación para guerras competitivas, batallas de gabinete, duelos y otras formas similares de guerras tan sólo "agonales". Las luchas agonales despiertan más la imagen de una acción que la de un estado de cosas. Si uno aplica la antigua y al parecer inevitable distinción entre la "guerra en tanto acción" y la "guerra en tanto estado de cosas (status)", entonces en la guerra-acción — ya en las batallas y en las operaciones militares, es decir: en la acción misma, en las *hostilities* — está dado un enemigo como oponente (en tanto opuesto), y está dado de una manera tan visible y presente que ya no es necesario presuponerlo. Distinta es la guerra en tanto estado de cosas (status). En ella el enemigo existe aún cuando las inmediatas y agudas hostilidades y las operaciones bélicas hayan cesado. *Bellum manet, pugna cessat.* Aquí la enemistad es manifiestamente la *precondición* del estado de guerra. En la concepción general de "guerra", puede pesar más lo uno o lo otro, ya sea la guerra en tanto acción como la guerra en tanto estado de cosas. Con todo, ninguna guerra puede resolverse íntegramente en la acción desnuda, de la misma forma en que no puede permanecer siendo "estado de cosas" sin acciones.

La llamada guerra total tiene que ser total tanto en cuanto acción como en cuanto estado de cosas, si ha de ser realmente total. Por lo tanto toma su sentido a partir de una enemistad preexistente, conceptualmente real. Por eso es que puede ser comprendida y definida sólo a partir de la enemistad. La guerra en este sentido total es todo lo que (en materia de acciones y situaciones) surge de la enemistad. Carecería de sentido decir que la enemistad surge recién de la guerra, o recién de la totalidad de la guerra, o degradar la enemistad a la categoría de mero epifenómeno de la totalidad de la guerra. Se dice, con una expresión harto repetida, que en el verano de 1914 los pueblos europeos "ingresaron en la guerra como sonámbulos". En realidad se deslizaron progresivamente hacia la totalidad de la guerra por el modo en que la guerra continental, militar, de combatientes efectivos, y la guerra económica inglesa, extramilitar, naval y de bloqueos, se impulsaron mutuamente (por la vía de las represalias) y se incrementaron hasta alcanzar la totalidad. Aquí, por lo tanto, la totalidad de la guerra no surgió de una enemistad total preexistente sino que, por el contrario, la totalidad de la enemistad creció a partir de una guerra que se fue haciendo progresivamente total. El fin de una guerra semejante necesariamente no fue

un "Tratado" ni una "paz", y menos aún un "Tratado de Paz" en el sentido del Derecho Internacional, sino una sentencia condenatoria impuesta por los vencedores al vencido. Este último es tanto más catalogado póstumamente de enemigo mientras más vencido se encuentre.

2. En el sistema de pactos de la política de posguerra establecido en Ginebra, el *agresor* queda definido como *enemigo*. Agresor y agresión se describen taxativamente: el que declare la guerra, el que transponga una frontera, el que no respete determinados procedimientos y determinados plazos, etc. es un agresor y un violador de la paz. La estructura conceptual del Derecho Internacional se hace aquí progresivamente criminalista y orientada al Derecho Penal. El agresor, en el Derecho Internacional, se convierte en lo que hoy es en el Derecho Penal, es decir: en el delincuente, en el "autor del hecho" ; un "autor" que en realidad debería ser designado como "criminal" porque su supuesto hecho en realidad se considera como un crimen.[Φ] Los juristas de la política de postguerra generada en Ginebra consideraron esta criminalización y objetivación de la agresión y del agresor como un avance jurídico del Derecho Internacional. Pero el sentido más profundo de estos esfuerzos realizados para definir al "agresor" y precisar el hecho de la "agresión" es el de construir un *enemigo* y, con ello, darle un sentido a una guerra que no tiene sentido. Mientras más automática y mecánica se vuelva la guerra, tanto más automáticas y mecánicas se vuelven tales definiciones. Durante la época de la auténtica guerra de combatientes, el declarar la guerra, si uno se sentía amenazado u ofendido con fundamento, no tenía por qué ser una vergüenza ni una tontería política sino que hasta podía constituir una cuestión de honor (Ejemplo: la declaración de guerra del Emperador Francisco José a Francia e Italia en 1859). En la actualidad, según el Derecho Internacional de Ginebra surgido durante la postguerra, esto debe ser convertido en un hecho criminal puesto que el enemigo tiene que ser convertido en delincuente.

3. *Amigo* y *enemigo* tienen en las diferentes lenguas y grupos lingüísticos una estructura lógica e idiomática distinta. Según el sentido lingüístico alemán (como en muchos otros idiomas) el "amigo" es solamente el camarada del mismo linaje. Originalmente, por lo tanto, el amigo es sólo el amigo de sangre, el pariente de la misma sangre, o el "emparentado" mediante matrimonio, hermandad de juramento, adopción, o instituciones similares. Probablemente recién a través del pietismo y los movimientos análogos, que encontraron al "amigo del alma" por el camino del "amigo de Dios", es que surgió esa privatización y psicologización del concepto de amigo, típica del Siglo XIX y que aún hoy se halla ampliamente difundida. La amistad se convirtió así en una cuestión de sentimientos de simpatía privados; por último hasta con coloración erótica dentro de una atmósfera al estilo Maupassant.

La etimología de palabra alemana para "enemigo" (*Feind*) no es determinable de un modo tan claro. Su raíz original, según el Diccionario de Grimm, se halla "no esclarecida aún". Según los diccionarios de Paul, Heyne y Weigand significaría (en conexión con *fijan* = odiar) "el odiado". No deseo entrar en una polémica con los filólogos. Prefiero quedarme simplemente en que "enemigo" (*Feind*), según su sentido idiomático original, denota a alguien contra el cual se lleva a cabo una hostilidad (*Fehde*). Hostilidad (*Fehde*) y enemistad (*Feindschaft*) aparecen juntos desde el principio. Como señala Karl von Amira (*Grundriß des Germanischen Rechts*, 3ª Edición, 1913, Pág.. 238) la palabra *Fehde* indica "por de pronto sólo la situación de quien está expuesto a una contienda mortal". Con el desarrollo de las diferentes clases y formas de hostilidad se transforma también el enemigo, es decir: el hostil-contendiente. La mejor manera de ilustrar esto es a través de la difereciación medieval entre contiendas caballerescas y contiendas no caballerescas (Cf. Claudius Frhr. von Schwerin, *Grundzüge der Deutschen Rechtsgeschichte*, 1934, Pág. 195).

[Φ] El intento de establecer "tipos" de "autores del hecho" conduciría a la paradoja de los "tipos de criminales".

La contienda caballeresca conduce a formas fijamente establecidas y, con ello, a la concepción agonal del contendiente.

En otros idiomas, el enemigo está designado idiomáticamente sólo de modo negativo como *no-amigo*. Así sucede en los idiomas romances desde que, en la paz universal de la *Pax Romana* establecida dentro del Imperio Romano, palideció el concepto de *hostis* o se volvió una cuestión de política interna: *amicus-inimicus; ami-ennemi; amico-nemico* etc. También en los idiomas eslavos el enemigo es el no-amigo: *prijatelj-neprijatelj*, etc.[Ð] En inglés, la palabra *enemy* ha desplazado completamente a la palabra germánica *foe* (que originalmente denotó sólo al contrincante en la lucha mortal y luego a cualquier enemigo).[29]

4. Allí en dónde la guerra y la enemistad constituyen procesos o fenómenos determinables con seguridad y sencillamente comprobables, todo lo que no es guerra puede llamarse *eo ipso* paz y todo lo que no es enemigo puede llamarse *eo ipso* amigo. A la inversa: allí en dónde la paz y la amistad constituyen evidente y normalmente lo dado, todo lo que no sea paz puede volverse guerra y todo lo que no sea amistad puede volverse enemistad. En el primer caso es la paz y en el segundo es la guerra lo que queda determinado por la negación de lo determinadamente dado. Por la misma razón, en el primer caso el amigo es el no-enemigo y, en el segundo caso, el enemigo es el no-amigo. Por ejemplo, de esta consideración del amigo como no-enemigo partió la concepción de Derecho Penal referida a "Acciones Hostiles Contra Estados Amigos" (Cf. Cuarta Sección de la Segunda Parte del Código Penal Alemán, §§ 102-104) por la cual un Estado amigo es todo Estado con el cual el Estado propio no se encuentre en una situación de guerra. Según esto, en Mayo y Septiembre de 1938, el Estado Checoslovaco bajo la presidencia de Benesch ¡hubiera sido un Estado amigo del Reich Alemán!

Esta cuestión (¿cuál concepto está tan determinantemente dado que, por medio de él, se puede determinar por la negativa al otro concepto?) es necesaria aunque más no sea porque hasta ahora todas las interpretaciones del Derecho Internacional sobre si una acción es, o no, bélica han partido del supuesto que la disyunción de guerra y paz es absoluta y excluyente, es decir: que espontáneamente y sin tercera posibilidad ha de suponerse la existencia de uno (ya sea guerra o paz) si el otro no existe. *Inter pacem et bellum nihil est médium* [ђ] En ocasión del avance de Japón contra China en 1931/32 por ejemplo, para la delimitación de las represalias militares (que aún no implicaban una guerra) se trabajó sobre la guerra constantemente con esta mecánica conceptual. Este *nihil medium* es, sin embargo, justamente la cuestión que atañe a la situación esencial. En forma correcta la pregunta de Derecho Internacional debe formularse de la siguiente manera: las medidas militares coercitivas, en especial las represalias militares, ¿son, o no son, conciliables con la paz?. Y, si no lo son, ¿constituyen por ello una guerra? Esta sería

---

[Ð] Posteriormente (Julio de 1939) mi colega indólogo de la Universidad de Berlín, el Prof. Breloer, me ha hecho conocer ejemplos del idioma hindú, especialmente la expresión característica de "a — *mithra*" (no-amigo, por enemigo).

[29] *enemy - foe:* En la colección *Power and Civilization, Political Thought in the Twentieth Century* de David Cooperman y E. V. Walter, New York (Thomas Y. Crowell Company) 1962, Pág. 190-198 en las partes de "El Concepto de lo Político" que allí se reproducen la palabra *Feind* (enemigo) está generalmente traducida por *foe*. Una investigación más detallada cabe esperarse de George Schwab (Ver: *Verfassungsrechtliche Aufsätze* 1958 Pág. 439). En relación al problema lingüístico de "amigo-enemigo": hoy me parece imaginable que la letra *R* en *Freund* (amigo) es un infijo, si bien tales infijos son raros en los idiomas indogermánicos. Quizás sean más frecuentes de lo que se ha supuesto hasta ahora. *R* podría ser un infijo (en *Feind*) como *Frater* (hermano) en *Vater* (padre) o en la cifra *drei* (tres) en *zwei* (dos). Después de haber presentado esta suposición a un excelente especialista en la materia como lo es el Dr. H. Karstien y siendo que él no la ha encontrado indiscutible, quisiera dejarla indicada aquí al menos como una hipótesis heurística.

[ђ] Cicerón en la 8ª Filípica: citado por Hugo Grotio, *de jure belli ac pacis*, Libro III, Cap. 21 § 1

una pregunta que parte de la paz como ordenamiento concreto. El mejor fundamento para esto lo hallo en un escrito de Arrigo *Cavaglieri* del año 1915 [Φ]. Allí expresa en relación al tema: las medidas militares coercitivas son irreconciliables con la paz; por lo tanto constituyen guerra. Lo interesante en esta línea de pensamiento es la concepción de la paz como orden concreto y cerrado, y como el concepto más fuerte, por lo que se convierte en determinante. Otras interpretaciones usuales son menos claras en el posicionamiento de la pregunta y se mueven en el vacío ambivalente de una alternativa conceptual pseudopositivista.

Sea que uno supone la guerra porque no hay paz, o bien supone la paz porque no hay guerra, en ambos casos debería preguntarse primero si realmente no existe ninguna tercera posibilidad, ninguna posibilidad intermedia, si el *nihil medium* es realmente cierto. De existir sería, naturalmente, una anormalidad; pero sucede que también existen situaciones anormales. De hecho, hoy existe una situación intermedia así, que se encuentra entre la guerra y la paz; una situación en la cual se entremezclan ambas cosas. La misma tiene tres causas: en primer lugar las imposiciones de paz de París; en segundo lugar el sistema de prevención de guerras de la postguerra con el Pacto Kellogg y la Sociedad de las Naciones; y en tercer lugar la expansión de la concepción de la guerra a las actividades no militares (económicas, propagandísticas, etc.) de la enemistad. En realidad, las mencionadas imposiciones de paz querían hacer de la paz una "continuación de la guerra por otros medios". Llevaron el concepto de enemigo tan lejos que se terminó anulando no sólo la diferenciación entre combatientes y no-combatientes sino hasta la de guerra y paz. Sin embargo, simultáneamente buscaron la forma de legalizar — y, por la vía de la ficción jurídica, convertir en un *status quo* normal y definitivo de paz — a este estado intermedio e indeterminado entre guerra y paz que deliberadamente mantuvieron abierto. La lógica jurídica típica de la paz, los típicos supuestos jurídicos de los cuales el jurista puede y debe partir en una situación auténticamente pacificada, fueron injertados en esta anormal situación intermedia. Al principio esto pareció ser ventajoso para las potencias triunfantes puesto que, por un tiempo, pudieron jugar *a deux mains* y, suponiendo ya sea la guerra o la paz, en cualquiera de los casos tenían a la legalidad de Ginebra de su lado siendo que podían clavar en la espalda de sus contrincantes conceptos de esta legalidad tales como violación de pacto, agresión, sanciones, etc. En semejante estado intermedio entre la guerra y la paz desaparece el sentido racional que bajo otras circunstancias puede tener la determinación de la guerra por la paz, o de la paz por la guerra, es decir: la determinación de uno de los conceptos por medio del otro. No es sólo que la declaración de guerra se vuelve peligrosa porque pone al declarante espontáneamente en una posición culposa. Además de ello deja de tener sentido la calificación de "bélica" o "pacífica" aplicada a cualquier acción militar o no-militar puesto que las acciones no-militares pueden constituir acciones hostiles de la manera más efectiva, inmediata e intensiva mientras que, a la inversa, es posible llevar a cabo acciones militares bajo solemnes y enérgicas declaraciones de intenciones amistosas.

En la práctica, la alternativa entre la guerra y la paz en una situación intermedia semejante se hace aún más importante porque, en ella, todo se convierte en ficción y suposición jurídica; ya sea que uno suponga que todo lo que no es paz es guerra, o a la inversa, que todo lo que no es guerra por ello espontáneamente ya es paz. Éste es el conocido "palo con dos puntas". Cualquiera puede argumentar en cualquiera de los dos sentidos tomando el palo por cualquiera de los dos extremos. Aquí, todos los intentos por dar una definición de la guerra tienen que terminar, en el mejor de los casos, en un

---

[Φ] *Note critiche su la teoria dei mezzi coercitivi al difuori della guerra*, Rivista di diritto internazionale, Tomo. IX (1915) Pág. 23 sig., 305 sig. Más tarde Cavaglieri cambió de opinión por la influencia de la praxis: *Corso di diritto internazionale*, 3ª Edic. 1934 Pág. 555; *Recueil des Cours de l'Académie Internationale de Droit International* (1919 I) Pág. 576 sig. Para nuestro contexto lo decisivo es únicamente su cuestionamiento que parte de un fuerte concepto de la paz.

decisionismo totalmente subjetivo y voluntarista: la guerra existe cuando alguna parte que pasa a la acción *quiere* la guerra. En una notable y bien construida monografía recientemente aparecida sobre el concepto bélico en el Derecho Internacional se dice que: "La voluntad de las partes combatientes es el único carácter diferenciador que queda. Si está orientada a desarrollar las medidas coercitivas de un modo bélico imperará la guerra; de otro modo la paz".[Ð] *Desgraciadamente, este "de otro modo la paz" no es cierto.* De acuerdo a ello, la voluntad de un solo Estado es suficiente para satisfacer el concepto de la guerra, indistintamente de la parte que tenga esa voluntad.[ђ] Con todo, un decisionismo como éste se condice con la situación concreta. Se manifiesta de un modo correspondiente en que, por ejemplo, el carácter político de una disputa de Derecho Internacional queda determinada sólo de un modo puramente decisorio por la voluntad de cada contendiente. Con ello también aquí la voluntad se convierte en el "criterio inmediato de lo político".[Φ]

Pero ¿qué significa esto para nuestra pregunta sobre la relación entre la guerra y la paz? Muestra que la enemistad, el *animus hostilis* se ha convertido en el concepto primario. En el actual estado intermedio entre guerra y paz esto tiene una relevancia completamente diferente a la que tuvo en anteriores "teorías voluntaristas" o "subjetivas" del concepto de guerra. En todas las épocas han existido guerras "a medias", "parciales", "imperfectas", "limitadas" y "solapadas" y la expresión de "*war disguised*", utilizada en el Informe Lytton sobre el proceder de los japoneses, no sería en este sentido nada nueva. Lo nuevo es el estado intermedio entre guerra y paz construido jurídicamente - institucionalizado además por el Pacto Kellogg y la Sociedad de las Naciones — que hoy hace que sean falsas todas las expresiones negativas, ya sea que concluyan en guerra por la no-paz o bien en la paz por la no-guerra.

El pacifista Hans Wehberg dijo en Enero de 1932 con motivo del conflicto en Manchuria: todo lo que no sea guerra, es paz en el sentido jurídico del Derecho Internacional. En la práctica eso significó en su momento que el proceder de los japoneses en China no era guerra. No habían pues "recurrido a la guerra" en el sentido del Pacto de la Sociedad de las Naciones de Ginebra y la condición para las sanciones de esa Sociedad de las Naciones (como las tomadas contra Italia en otoño de 1935) no estaba dada. Más tarde Wehberg modificó su opinión y su formulación, pero la verdadera lógica de la relación conceptual que existe entre determinaciones negativas de esa clase es algo que no ha comprendido hasta el día de hoy. No se trata de teorías "subjetivas" ni de teorías "objetivas" del concepto de guerra en general sino del problema de un caso especial: el estado intermedio entre la guerra y la paz. Para la clase de pacifismo que rige en Ginebra es típico hacer de la paz una ficción jurídica: la paz es todo lo que no sea guerra, pero, por el otro lado, la guerra debe ser sólo el conflicto bélico al viejo estilo con su *animus belligerandi*. ¡Mezquina paz! Para aquellos que pueden imponer su voluntad y quebrar la de su enemigo con recursos extramilitares, como por ejemplo medidas coercitivas e intervenciones económicas, es un juego de niños obviar la guerra militar al viejo estilo. Y quienes emplean acciones militares sólo tienen que afirmar enérgicamente que no tienen ninguna voluntad bélica, ningún *animus belligerandi*.

5. La llamada *guerra total* anula la diferencia entre combatientes y no-combatientes. Además, aparte de la guerra militar concibe también una guerra no-militar (guerra económica, guerra propagandística, etc.) como manifestación de enemistad. No obstante, la anulación de la distinción entre combatientes y no-combatientes es aquí una anulación

---

[Ð] Georg Kappus, *Der völkerrechtliche Kriegsbegriff in seiner Abgrenzung gegenüber militärischen Repressalien*, Breslau 1936, Pág. 57.

[ђ] G. Kappus, Op.Cit., Pág. 65.

[Φ] Onno Oncken, *Die politischen Streitigkeiten im Völkerrecht: ein Beitrag zu den Grenzen der Staatengerichtsbarkeit*, Berlin 1936.

dialéctica (en el sentido hegeliano del término). Consecuentemente no significa que quienes antes eran no-combatientes ahora simplemente se convierten en combatientes al viejo estilo. Por el contrario, *ambas* partes se transforman y la guerra es librada en un plano completamente nuevo, intensificado, como un ejercicio ya no puramente militar de la enemistad. En esto, la totalitarización consiste en que se incluyen en la contienda de los enemigos áreas de actividad extramilitares (economía, propaganda, energías físicas y morales de los no-combatientes). El paso dado más allá de lo militar no sólo trae consigo una expansión cuantitativa sino también un incremento cualitativo. Por ello, no significa una disminución sino una intensificación de la enemistad. A través de la sola posibilidad de dicho incremento en intensidad, los conceptos de amigo y enemigo vuelven a ser espontáneamente políticos y se liberan de la esfera de las expresiones privadas y psicológicas, incluso allí en dónde su carácter político había empalidecido por completo.[Ð].

6. El concepto de *neutralidad* en el sentido del Derecho Internacional es una función del concepto de guerra. La neutralidad, por lo tanto, cambia con la guerra. Desde un punto de vista práctico, pueden distinguirse hoy cuatro significados diferentes bajo los cuales subyacen cuatro situaciones distintas:

- Equilibrio de poder entre neutrales y beligerantes: aquí adquiere sentido, es posible y hasta probable, la neutralidad "clásica", consistente en "apartidismo" y conducta ecuánime. El neutral permanece siendo amigo — *amicus* — de todos los beligerantes: *amitie impartiale*;
- Unívoca superioridad de poder de los beligerantes por sobre los neutrales: aquí la neutralidad se convierte en compromiso tácito entre los beligerantes; una especie de "tierra de nadie" o exclusión del ámbito bélico calladamente acordada según la medida del equilibrio de poder entre los beligerantes (Guerra Mundial 1917/1918):
- Unívoca superioridad de poder de los neutrales por sobre el beligerante: aquí los fuertes neutrales pueden indicarle al beligerante débil el ámbito delimitado para la conducir la guerra. El caso más puro sería el concepto del *dog fight,* introducido en el Derecho Internacional por Sir John Fisher Williams [30] [ђ].
- Falta completa de relación (debido a grandes distancias o a la existencia de suficiente poder autárquico aislante): aquí se demuestra que la neutralidad no es aislamiento y que el aislamiento (es decir: segregación completa y total falta de relaciones) es algo distinto de la neutralidad. El que se aisla no quiere ser ni amigo ni enemigo de alguno de los combatientes.

[Ð] Cuando el odontólogo que lo atendía le dijo "Usted no es un héroe" W. Gueydan de Roussel le contestó : "Usted tampoco es mi enemigo."

[30] *dog fight.* He tomado esta palabra de un escrito de Sir John Fischer Williams (sobre las sanciones de la Sociedad de las Naciones contra Italia por el conflicto con Abesinia) en el *British Yearbook of International Law* Tomo. XVII págs. 148/9. Allí se dice que la próxima generación probablemente pondrá en un primer plano más bien los deberes y no tanto los derechos de los neutrales. Aparte de ello podrían venir guerras en las cuales el *no* tomar posición — aún cuando no de hecho pero al menos sí de pensamiento — se haría imposible para cualquier persona que piense en forma moral. En una Guerra Mundial de esas características, que ya no sería un simple *dog fight* y que se libraría con todas las energías morales, la neutralidad — por más respetable que sea — ya no podría ser ampliamente respetada. Dante adjudicó un especial desprecio y castigo a aquellos ángeles que permanecieron neutrales en la gran lucha entre Dios y el diablo, no sólo por el crimen cometido al incumplir la obligación de luchar por lo justo, sino también porque desconocieron su propio, inmediato y verdadero interés. A los neutrales de una lucha de esas características les cabe, pues — según las palabras del famoso jurista inglés de la Sociedad de las Naciones — un destino con el cual no sólo Dante sino hasta Maquiavelo estaría de acuerdo.

[ђ] Cf. en el escrito *Das neue Vae Neutris!*, publicado en *Positionen und Begriffe*. Pág. 251.

En el estado intermedio entre la guerra y la paz tratado antes (bajo el Punto 4) la decisión objetiva sobre si el *caso* de neutralidad está dado con todos los derechos y deberes que le corresponden a la neutralidad depende de si es guerra lo que no es paz, o a la inversa. Cuando esta decisión es tomada por cada uno en forma independiente y de un modo puramente decisionista, no se ve muy bien por qué sólo el beligerante y no también el neutral ha de decidirse en forma puramente decisionista. El *contenido* de los deberes de neutralidad se amplía con la ampliación del contenido de la guerra. Pero en dónde ya no se puede diferenciar qué es la guerra y qué es la paz, será aún más difícil establecer qué es la neutralidad.

COROLARIO 3

SINOPSIS DE LAS POSIBILIDADES Y ELEMENTOS DEL DERECHO INTERNACIONAL NO RELACIONADOS CON EL ESTADO.

El Derecho Internacional interestatal del *jus publicum Europaeum* es tan sólo una de las muchas posibilidades jurídico-históricas del Derecho Internacional. También contiene en su realidad propia fuertes elementos *no*-estatales. Inter-estatal de ninguna manera significa, por lo tanto, el aislamiento del sujeto de este orden de Derecho Internacional. Al contrario. El carácter interestatal mismo se entiende tan sólo desde un ordenamiento espacial abarcativo, sustentador de los propios Estados.

Desde 1900 se hizo común diferenciar, con nítido dualismo, entre "*dentro*" y "*fuera*". Merced a ello, la percepción de la realidad del Derecho Internacional interestatal se ha enturbiado. En especial no se prestó la debida atención al hecho de que el Estado del Derecho Internacional europeo, en su expresión clásica, es portador *en si mismo* de un dualismo adicional, a saber: el de los Derechos Público y Privado. Los dos diferentes dualismos no deben ser aislados.[Φ]. Por desgracia, este aislamiento se ha hecho casi natural en la ultraespecializada práctica de la ciencia jurídica actual. A esto todavía se ha agregado que el *common law* inglés rechazó el dualismo de lo público y lo privado, del mismo modo en que rechazó el concepto estatal del Estado continental europeo. Sin embargo, aún así subsiste lo que el Maestro de nuestra ciencia, Maurice Hauriou ha expresado de una vez y para siempre en su *Principes de Droit public* (2ª Edición. 1916, Pág. 303 y siguientes.): todo régimen estatal, en el sentido específico e histórico de la palabra *Estado*, descansa sobre una separación entre centralización publica y la economía privada, es decir, sobre la separación de Estado y sociedad.

La separación dualística de Derecho Internacional y Derecho Público es aquí, como en otros casos, tan sólo una cuestión de fachadas. En el trasfondo y en la base en absoluto, durante la totalidad del Siglo XIX hasta la Guerra Mundial de 1914/18 un estándar constitucional común ha superado la brecha de la aparentemente tan estricta contraposición entre "dentro" y "fuera", con lo que todo este *dualismo* aparece tan sólo como una interesante cuestión formal-jurídica de segundo orden. Allí dónde falta el estándar constitucional común del constitucionalismo europeo tampoco puede aplicarse en la práctica la institución jurídica de la *occupatio bellica*. Cuando Rusia ocupó territorio otomano en 1877, se eliminaron inmediatamente las viejas instituciones islámicas y

---

[Φ] Carl Schmitt, *Über die zwei großen Dualismen des heutigen Rechtssystems*. (Sobre cómo se compara la diferenciación entre Derecho Internacional y Derecho Estatal con la diferenciación intra-estatal entre Derecho Público y Derecho Privado). En la edición conmemorativa de Georgios Streit, Atenas 1940 (*Positionen und Begriffe* Pág. 261).

justamente H. Martens, que había sido el adalid de la *occupatio bellica* en la Conferencia de Bruselas de 1874, justificó la instauración inmediata de un nuevo y moderno orden social y jurídico diciendo que carecía de sentido sostener por la fuerza de las armas rusas justamente aquellas vetustas reglas y condiciones cuya eliminación había sido el objetivo principal de esta guerra ruso-turca.[Ð].

Mientras más estrictamente cerraba el dualismo, desde lo público, las puertas de "dentro" y "fuera", tanto más importante se hacía que en el ámbito de lo privado estas puertas se mantuviesen abiertas y que se mantuviese en vigencia una universalidad de lo privado más allá de las fronteras, especialmente en el ámbito de lo económico. Para comprender la realidad del Derecho Internacional interestatal es necesario, pues, considerar varias diferenciaciones que nos hacen tomar conciencia de las posibilidades y de los elementos no-estatales presentes en un Derecho Internacional que, por lo demás, es inter-estatal.

La siguiente sinopsis tiene por fin indicar algunos fenómenos del Derecho Internacional que se hallan fuera de la zona de los conceptos relacionados con el Estado y que pertenecen al ámbito del Derecho Internacional no-inter-estatal. Por desgracia, la palabra *Estado* se ha convertido en un concepto genérico indiferente; un vicio que tiene por consecuencia una confusión generalizada. En especial, se han traspasado a otros órdenes esenciales del Derecho Internacional ciertas concepciones espaciales de la época específica del Derecho Internacional de los Siglos XVI al XX. Frente a esto, es necesario recordar que el Derecho Internacional inter-estatal está limitado a fenómenos históricos temporalmente restringidos de la unidad política y del ordenamiento espacial del planeta, y que en esta época inter-estatal misma, al lado de lo puramente inter-estatal, siempre han actuado en forma determinante también otras relaciones y reglas no-inter-estatales.

1. El Derecho Internacional, *jus gentium* en el sentido de un *jus inter gentes* es naturalmente dependiente de la forma organizacional de estas *gentes* y puede significar:

- Derecho inter-*pueblos* (entre familias, linajes, clanes, estirpes, tribus, naciones);
- Derecho inter-*urbano* (entre "Poleis" y "Civitates" independientes; Derecho inter-municipal);
- Derecho inter-*estatal* (entre ordenamientos horizontales y centralizados de estructuras soberanas);
- Derecho válido entre autoridades *espirituales* y temporales (Papa, Califa, Buda, Dalai-Lama y sus relaciones con otras estructuras del poder, en especial como portadores de la Guerra Santa);
- Derecho inter-*imperial* o *jus inter imperia* (entre grandes potencias que cuentan con una soberanía espacial que excede el territorio propio del Estado), que debe ser diferenciado del Derecho inter-pueblos, inter-estados, etc. vigente en el *interior* de un imperio o Gran Espacio.

2. Al lado del *jus gentium* en el sentido de un *jus inter gentes* (diferente según las formas estructurales de las *gentes*) puede haber un *Derecho Común universal* traspasando las fronteras de las organizaciones compactas de las *gentes* (pueblos, Estados, imperios). Este Derecho puede residir en un estándar constitucional común, o bien en un mínimo de organización interna que se da por supuesta, o bien en concepciones e instituciones religiosas, civilizatorias y económicas. El caso de aplicación más importante es el del derecho que tienen las personas libres, a la propiedad y a un mínimo de procedimientos

[Ð] E. A. Korowin, *Das Völkerrecht der Übergangszeit*, (en alemán, Berlín 1930, Pág. 135) publicado por Herbert Kraus.

legales (*due process of law*), genéricamente reconocido y que vaya más allá de las fronteras de los Estados y pueblos.

Así, en el Derecho Internacional europeo del Siglo XIX, al lado del Derecho Interestatal propiamente dicho, diferenciado dualísticamente hacia adentro y hacia fuera, existió un *Derecho Económico* común, un Derecho Privado internacional, cuyo estándar constitucional común (la normativa constitucional) fue más importante que la soberanía política de los territorios delimitados por si mismos (política pero no económicamente). Recién cuando la soberanía política comenzó a ser autarquía económica se perdió, junto con el estándar constitucional común que se presuponía dado, también el ordenamiento espacial común.

Lorenz von Stein considera estos dos diferentes Derechos (el inter-estatal y el universal compartido), cuando distingue entre Derecho Interestatal, como Derecho entre Estados, y Derecho Internacional, como Derecho Económico y de Extranjería.

Este Derecho Internacional del libre comercio y de la economía libre se unió en el Siglo XIX con la libertad de los mares, interpretada por el Imperio Británico. Inglaterra, que por si misma no había desarrollado el dualismo continental-estatal de Derecho Privado y Derecho Público, pudo ponerse en contacto en forma inmediata con el elemento constitutivo privado, no-estatal, de cada Estado europeo. El entrelazamiento de ambas libertades — de un modo por lejos más fuerte que la soberanía interestatal de Estados con igualdad de derechos — ha determinado la realidad del Derecho Internacional europeo del Siglo XIX. A este entrelazamiento pertenecen, pues, las dos grandes libertades de esta época: la libertad de los mares y la libertad del comercio mundial.